ŞERİF MARDİN

BÜTÜN ESERLERİ 2

Din ve İdeoloji



iletişim

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yayını, 1969 (1 baskı)

İletişim Yayınları 14 • Şerif Mardin Bütün Eserleri 2
ISBN-13: 978-975-470-048-0

1-20. BASKI 1983-2011, İstanbul
21. BASKI 2012, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Serap Yeğen
DİZİN Hasan Deniz
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ŞERİF MARDİN

Din ve İdeoloji



ŞERİF MARDİN 1927 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini ABD'de tamamladı. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü mezuniyetinin ardından lisansüstü eğitimini John Hopkins Üniversitesi'nde yaptı. 1954'te Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne asistan olarak giren Şerif Mardin, doktorasını "Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıtları" konulu teziyle Stanford Üniversitesi'nde tamamladı. 1964'te doçentliğe, 1969'da profesörlüğe yükseldi. 1973'te geçtiği Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji dersleri verdi. ABD'de Columbia ve California, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak dersler verdi. Washington D.C.'deki American University Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyeliği ve aynı üniversite bünyesinde faaliyet gösteren İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığını yaptı. Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyeliğinde bulundu ve 2010'da emeritus profesör unvanı aldı. Şerif Mardin'in İletişim Yayınları tarafından Bütün Eserleri kapsamında yayımlanan kitapları şunlardır: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (AÜSBF Yay., 1964) [1983], *Din ve İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1969) [1983], *İdeoloji* (AÜSBF Yay., 1976) [1983], *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler derlemesi, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler derlemesi, 1991), *Türk Modernleşmesi* (Makaleler derlemesi, 1991), *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi (1989) [Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992)], *The Genesis of Young Ottoman Thought (1962) [Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1996)]*.

İÇİNDEKİLER

METODOLOJİK NOT

Bu araştırmanın amacı tarih bilimleriyle modern "davranış" bilimlerinin –ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metodlarının– ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermektir. Bu uğurda, belirli tarih bilgileri sosyal bilim metotlarıyla işlenmiş, "deneme" mahiyetinde bir eser ortaya çıkarılmıştır. Böylece beliren model ne Osmanlı İmparatorluğu'nun iç çatışmalarının tümünün "hakikatte" nasıl cereyan ettiğini gösterme ne de Türkiye'de dinsel davranışın nedenlerini tam olarak anlatma gayesini gütmektedir. Gaye, belirli görüş açılarının ve bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi tahlil metotlarının bir toplumu anlatmakta bize ne gibi tahlil imkânları sağladığını araştırmaktır. Bu şekilde kurulmuş bir modelin geliştirilmesi ancak uzun yıllar yapılacak bir çalışmanın ürünü olabilir. Bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkileri anlatan tetkiklerinden esinlendim.[1] Yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında ise en çok Max

1 Lévi-Strauss için bkz: Claude Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon, 1962) ve *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958.

Weber'in metodolojisinden istifade ettim.[2] Yapı-fikir ilişkilerini işlerken Osmanlı tarihi hakkında yazılmış eserlerden ve din sosyolojisinin bulgularından yararlanmaya çalıştım.

Gerek tarihçiler gerekse sosyologlar günümüzde kendi alanlarında kesin bilgilerle ortaya çıkmamışlardır. Her iki bilim dalı bazı olayların veya oluşumların anlamı üzerinde ihtilâf halindedir. Pek tabiî ki her iki kaynaktan bilgi alan bir araştırma onlardan daha kesin bilgiler ortaya çıkaramaz. Hattâ ortaya çıkan yapıtta, iki ayrı belirsizliğin üstüste binmesi dolayısıyla daha da büyük bir belirsizlik payı olacaktır. Araştırmamızın bütünü için belirtilenler, verilen hükümler için de geçerlidir. Araştırmada, zaman zaman belirli bazı "yapı"ların toplumu etkilediği belirtilmektedir. Bunlar elle dokunulur varlıklar değil, analitik inceleme araçlarıdır. Belirli bir "yapı", nihayet, insan ilişkilerinin belirli düzenlilikler gösteren şekilleridir. Örneğin, Max Weber'in bahsettiği otorite şekillerinden olan *Herrschaft* (hükmetme) bir insanlararası ilişki şeklidir. Bu yaklaşımda toplum bilimlerinin ele aldığı bilimler "eşya"lık niteliğini taşımaz. Bunlar bir ilişkiler kümesini inceler. Uzun vadede toplumda olup biten her şeyi bu tip insan ilişkileri intizamına indirgemek mümkündür. Aksi istikamette bir tutum Marx'ın üzerinde önemle durduğu bir hataya yol açmaktadır. O da "şey"leşme (reification) eğilimidir. Bunun sonucu, ancak bir kavram realitesi olan olay türlerinin "eşya" olarak kabul edilmesidir. Weber'in metodolojisi ise toplumda tanımladığımız grup, sınıf, müessese gi-

2 Max Weber'in metodolojisi için bkz: Reinhard Bendix, "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal* 17 (1965), s. 9-22; Talcott Parsons, "Evaluation and Objectivity in Social Science: an Interpretation of Max Weber's Contribution", *Ibid*, s. 46-63; Pietro Rossi, "Scientific Objectivity and Value Hypothesis", *Ibid*, s. 64-72; A. von Schelting, *Max Weber's Wissenschaftlehre*, Tubingen, 1934; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 2. basım. Free Press, Glencoe, III., 1949; Otte Hintze, Max Weber's Soziologie" *Schmoller's Jahrbuch* 50 (1926), s. 83-95.

bi varlıkların aklımızın birer kategorisi olduğuna dikkatimizi çekiyor.

Analitik yaklaşım, bazı olay türlerini, bir bakıma keyfî olarak, bazı başlıklar altında topladığımıza ilgimizi çektiği derecede, bunları geçici yapıtlar, ilerde daha ince kavramlar geliştirildiği zaman başka şekilde izahlara kavuşacak hadiseler olarak değerlendirir.

Weber'in sosyolojisinin bir diğer özelliği, kullandığı kategorileri tamamen geçerli izahlar olarak görmemesidir. Belirli bir toplumdaki meşruiyet şeklini karizmatik olarak tanımlamak, bu toplumda başka hiçbir meşruiyet şekli olmadığını söylemek değildir. Söylenen, karizmatik meşruiyet şeklinin bu topluma ana yönü verdiğidir. Aslında her toplumda Weber'in üç meşruiyet şekli de bulunur. Bunlar içiçe, girift süreçlerdir. Birinin nerede bitip öbürünün nerede başladığı belli değildir.

İdeal tip yaklaşımı, aynı zamanda aynı türden olayları başka başka analitik çerçeveler içinde inceler. Belirli bir kavramın içine giren bir kısım olaylarla bir diğer tip kavramın içine giren bir diğer olay kümesi beraberce, üçüncü bir kavramın incelediği bir olaylar kümesi teşkil edebilir. Meselâ *Herrschaft, Hierokratischer verband, Charisma* kavramları arasındaki bağıntı böyle bir bağıntıdır.

Weber'in metodolojisinin temin ettiği, bir yapının anatomisini meydana çıkarmak değildir, en güçlü tarafı karşılaştırmalarda farkları ortaya çıkarmaya yaramasıdır. Biz, bu eserimizde Osmanlı-İslâm toplumunun ve bugünkü Türkiye'nin Batı toplumlarından ayrılan bazı özellikleri olduğunu gösterebiliyorsak en önemli gayelerimizden birine varmış sayılırız.

2. BASIMA ÖNSÖZ

Din ve İdeoloji'yi yeniden, alıcı gözüyle okuduğum zaman "davranışsal" sözcüğüne 1969'da ne kadar önem verdiğimi biraz da hayretle izliyorum. Bugün, sosyal bilimlerde bir yere varmayan, basitçi ve basitleştirici bir eğilim saydığım "davranışsalcılığın" o zaman fikirlerimde böylesine yer etmiş olmasını bir tek olaya bağlıyorum, o da 1960'larda Türkiye'de "normatif" düşüncenin ezici hâkimiyetiydi. Toplumumuzun kaideciliğinin toplum bilimlerine yansıması olarak değerlendirebileceğimiz bu niteliğe karşı koymak, protestosunu yükseltmek gerekiyordu. "Davranış bilimleri" ise toplum hadiselerini "olmaları gerektiği" gibi değil "olduğu gibi" değerlendiriyordu. "Davranışsal" yaklaşımın kullanılması da bu türden bir değerlendirmeyi mümkün kılıyordu.

Yoksa yapıtta "davranışsal" yaklaşımın Max Weber'le birlikte kullanılmış olması en azından bir rahatsızlık yaratacak niteliktedir.

Toplum bilimlerinde, siyaset bilimi gibi "makro" düzeyde genellemelerle yola çıkmak mecburiyetinde olan bir çalışma türünü aşan tahliller artık ülkemizde de gelişmeye başlamış-

tır. Bilhassa, "düşünce"nin ne kadar ayrıntılı inceleme teknikleri gerektirdiği, biraz da Fransız yapısalcılarının etkisiyle anlaşılmaya başlamıştır.

Çalışmanın kuramsal sunuşunu bugün yapsaydım çok değişik yöntemlerin altını çizerdim.

Levi-Strauss'ın fikirleri, bugün bu düşünürü anlayabildiğim oranda, *Din ve İdeoloji*'de gereken açıklıkla anlatılmamıştır. Gene, bu noktada da, bence, sembolik sistemlerin "kitaplı" dinlerde nasıl çalıştıklarını anlamanın en iyi yolu Lévi-Strauss'a başvurmak değildi. M. Arkun'un yaklaşımını, bugün, çok daha anlamlı bulurdum. (M. Arkun, "Lecture de la Sonrate 18," Annaks 35 (1980) 418-433). Genellikle, oluşmakta olduğunu "büyük"lere kanıtlamaya çalıştığım ideoloji alanının gerçekten varolduğunu kanıtlamak üzere kullandığım araştırma örneklerinin birbiriyle ilişkisi gerektiği gibi anlatılmamıştır. Bunların her birinin o zamanlar biraz da "cephane" fonksiyonu vardı. Bundan dolayı "din"in bir toplum olayı olduğunu kanıtlayan birçok örnek ve yaklaşım kullanılmış, fakat bunların içinde açık bir tercih yapılmamıştır.

Kısaca ikinci baskısını sunduğumuz incelemenin en çok bir "deneme" ve belirli bir süreci; fikirlerin topluluktaki etkisini anlamakta bir ilk aşama olarak değerlendirmek gerekir. Okuyucuların bunu hatırlaması, yapıtı gerçek çerçevesi içine koyacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE İDEOLOJİ

Her ne kadar Raymond Aron[1] ve Daniel Bell[2] çağımızı ideolojilerin batış devri olarak ilan etmişlerse de, 20. yüzyıla yeniden baktığımız zaman bu yüzyılın en kesif anlamda "ideolojik" olduğunu görürüz. Diğer taraftan, öğrenci ayaklanmaları, Che mezhebi ve Marcuse'nin etkisi ideolojik düşünce için oldukça "pembe" bir geleceğin habercileridir.

"Sert" diye isimlendirebileceğimiz bir ideoloji yokolmak üzere olsa bile –ki bunun böyle olduğu kesinlikle saptanmamıştır– sosyal bilimciler, "yumuşak" ideolojilerin işleyişiyle ilgili sorunları daha yeni ele almaktadırlar ve gelecekteki çalışmalarının önemli bir kısmını bu konunun araştırmasına ayıracaklardır. Bu araştırmamda geniş kapsamlı ideolojilerin önemini, toplumsal eylemle din arasındaki ilişkiler açısından göstermeye ve ülkemiz yönünden incelemeye çalışacağım.

---

1 Raymond Aron, *La Lutte des Classes* (Paris, Gallimard, 1964), s. 214 v.d. ve bkz. "Société Industrielle, Idéologies, Philosophie", *Preuves* 1965, No: 167, 3-13; 168, 12-24; 169, 23-41. Ayrıca bkz. Edward Shils, "The End of Ideology" *Encounter* V (1955), No: 5, 52-58.

2 Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (gözden geçirilmiş basım, New York, Collier Books, 1962), s. 393 v.d.

"Sert" ideoloji dediğim zaman, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı kastediyorum. "Yumuşak" ideoloji ile de, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (*cognitive*) sistemlerini kastediyorum.[3]

Bu noktada, ideolojilerin incelenmesi, bir ucunda "sert" ideolojilerin, öbür ucunda vaziyet alışların toplandığı sürekli bir değişkenin (*continuous variable*)[4] analizi halini alıyor. Bu açıdan vaziyet alışlar hakkında bir açıklama yapmamız gerekiyor.

Vaziyet alış (*attitude*) "bir insanın –dünyanın diğer görünüşlerinden ayırdettiği bir dünya görüşü karşısında– davranışlarından çıkarılmış psikolojik süreç örgütlenmesidir."[5]

Hepimiz, insanların belirli hadiseler karşısında belirli "tutum"ları olduğunu biliriz. Bu tutumların bilimsel incelenmesi, "vaziyet alış"lar alanını teşkil eder. Vaziyet alışlarla "yumuşak" ideolojilerin ilişkisine gelince, aradaki bağıntı "vaziyet alış"ların da ideolojiler gibi toplum olayları için bir "anlam" ekseni sağlamalarından ileri geliyor. Ör-

---

3 Bu ayırım esas itibariyle William James'in "sert" ve "yumuşak fikirli" kategorilerine girmektedir, fakat benim burada kullandığım şekilde aşağıdaki eserdeki değiştirilmiş türlere indirgenebilir. Bkz. *The Psychology of Politics* (New York, Praeger, 1957), s. 131. Kognitif sistemler için bkz. R. P. Abelson ve M. J. Rosenberg, "Symbolic Psychologic: A Model for Attitudinal Cogniton", *Behavioral Science,* 3 (1958) 1-13; F. Heider, "Attitudes and Cognitive Organization", *Journal of Psychology* 21 (1946), 107-112; L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, III. Row Peterson, 1957); C. E. Osgood, G. J. Suci and P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning* (Urbana, U. of III. Press, 1957).

4 "Continuous variable" – "sürekli değişken" kavramı için bkz. William Goode ve Paul K. Hatt, *Sosyal Bilimde Araştırma Metodları* (Çev.: Ruşen Keleş, Ankara, 1964), s. 293; ve bir diğer kaynak için bkz. Leon Festinger ve Damiel Katz, *Research Methods in the Behavioral Sciences* (New York Dryden Paris, 1953), s. 392.

5 T. M. Newcomb, "On the Definition of Attiudes", *Dictionary of Social Sciences* (der. J. Gould ve W. L. Kolb, Londra, 1964). Kısaltılmış olarak Attiudes, *Selected Reading* (Der. Maric Jahoda ve Neil Warren, Londra, Penguin Books, 1966), s. 22'de zikredilmiştir.

neğin, birisi kendini "muhafazakâr" olarak tanımlar, biz de onun muhafazakârlığının esaslarını bize anlatmasını istersek, o da buna karşılık, tek izah olarak, "insanlar kendi başlarına karar veremezler, onları dürtecek bir kervancıya ihtiyaç vardır" diye cevap verirse, bu kişinin fikirlerinin bir ideoloji etrafında kümelendiğini söyleyemeyiz. Çok muhtemeldir ki bu şahsın "ideolojisi" çok müphem, kendisinin de nereden geldiğini bilmediği fakat muhtelif sebeplerden dolayı sıkı sıkıya sarıldığı bir "vaziyet alış"a indirgenebilir.[6]

Vaziyet alışlar, ideolojiler gibi, insan eylemine yön veren, şekillendiren iç yapılardır. Biz de bu fikrî yönelim unsurlarını en az şekillenmişinden en çok şekillenmişine kadar bir çizgi üzerine dizebiliriz. Bu çizgide en şekillenmiş iç yapı türü yukarda "sert" olarak tanımladığımız ideolojiler olacaktır. Konumuzdan, Philip Converse'in tabirini kullanarak "inanç sistemleri"nin incelenmesi olarak bahsedebiliriz.[7]

Bu bölümde, konumun, beş açıdan bir ön analizini sunmaya çalışacağım: a) siyasal bilimlerde "sert" ideolojilerin ele alınmasının bile son zamanların bir gelişmesi olduğu; b) "yumuşak" ideolojilerin incelenmesinin geleneksel siyasal bilimlerce daha da yadırgandığı; c) burada, en işe yarar ipuçlarımızı bilgi sosyolojisi gibi siyasal bilimlerin dışındaki alanlarda bulduğumuz; d) siyasal bilimlerin bu şe-

6 "Vaziyet alış" ülkemizde "tutum"la aynı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar için yukardaki notta görülen eserin dışında bkz. G. W. Allport, "The Composition of Political Attitudes", *American Journal of Sociology* 35 (1929), s. 220-238; J. C. Davies, "Some Relations Between Events and Attitudes", *American Political Science Review* 46 (1952), s. 777-789; H. McClosky, "Conservatism and Personality", *American Political Science Review* 52 (1958), s. 27-45; Herbers Blumer, "Attitudes and the Social Act", *Social Problems* 3 (1955) s. 59-64; M. B. Smith, Jerome S. Brumer, Robert W. White, *Opinions and Personality* (New York, J. Willey, 1956).

7 Bkz. Philip E. Converse, "The Nature of Belief Systems in Mass Publics", *Ideology and Discontent* içinde. (der. David, E. Apter, Free Press of Glencoe, New York, 1964), s. 206-261.

kilde ortaya çıkan "taşralı" niteliğinin "davranışsal" siyasal bilimlerce kırıldığı ve modern sosyal bilim anlayışında sosyal bilimlerin bütünlüğünün anlayışına doğru gidildiği; e) dinsel inanların önemli "yumuşak" ideolojiler arasında yer aldıkları.

Siyasal Bilimlerde İdeoloji Araştırmaları

İdeoloji, günümüzde artık siyasal bilimlerin toplandığı önemli eksenlerden biri haline gelmiştir. İdeolojiden kastettiğimin, belirli bir siyasal düşünürün fikirlerinin sistematiği olmadığı herhalde artık açıktır. Bu kavramla ifade etmek istediğim, kitle toplumunun belirmesiyle beraber önem kazanan inançlardır. Bu inanç ve tutumları belirli bir şahsın fikrî yapıtlarına indirgemek mümkün değildir. İdeoloji, bu anlamda daha çok, "idare edilen"lerin arasında yaygın, yönlü, fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden[8] meydana gelir.

8 İdeolojinin bu anlamını geleneksel toplumlarda bulmak mümkündür ve bu eserimiz daha çok geleneksel yapılar hakkında olacaktır. Fakat "yumuşak" ideolojilerin mevcudiyeti ancak kitle toplumu teşekkül ettikten sonra Le Bon ve Tarde'in bu konulara önem vermeleriyle bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. İdeolojinin bu anlamı için bkz: a) Geleneksel toplumlardaki şekiller için: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements* (New York, Harper Torchbooks, 1961); Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*, (Londra, 1957), b) Modern toplumlar için: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra, Routledge, 1936); J. J. Chevallier, "Le XVIII'e Siécle et la naissance des ideologies", *Res Publica* II (1960) s. 194-204; S. P. Huntington, "Conservatism as an Ideology". *American Political Science Review* 51 (1957), s. 454-73; H. B. Kirshen, "The Ideology of American Labor" Politico 25 (September 1960) s. 581-95; V. C. Nahirny, "Some Observations on Ideological Groups" American Sociological Review 67 (January 1962), s. 397-405; Mary Matossian "Ideologies of Delayed Industrialization: Some Tensions and Ambiguties", Economic *Development and Cultural Change* VI (April 1958), s. 217-28. Reinhard Bendix, "Industrialization, Ideologies and Social Structure", *American Sociological Review* 24 (October 1959), s. 613-623. Genel bir bibliyografya için bkz. Norman Birbaum, *The Sociological Study of Ideology* 1940: 1961, Current Sociology (Oxford, Blackwell, 1962).

İdeolojilerin modern siyasal hayatın belirgin bir özelliğini teşkil ettikleri bize çok basit bir önerme gibi gelebilir. Alanı sosyal bilim olmayan birinin bile Fransız İhtilâli'nden beri devam edegelen sosyal çalkantılardan bu sonucu karine ile çıkarabileceğine inanabiliriz. Fakat siyaset nazariyecileri için bu özelliği kabul etmek o kadar kolay olmamıştır. Tocqueville[9] ve Marx[10] gibi müstesna şahsiyetlerin dışında, ideolojilerin ciddi bir araştırma konusu olarak ele alınması çok yenidir. Kitle inanç ve tutumlarının siyasal sürecin ayrılmaz bir parçası sayılması son yirmi yıllarda gelişen "davranışsal" siyasal bilimlerin getirdiği bir tutumdur. Böyle bir ihmali, geniş çapta, siyasal bilimlerin uzun zaman normatif bilim hüviyetine bürünmüş olmasına bağlamak gerekir.[11] Bu normatifliği, bir bilimin gelişme safhasının başlangıcının bir özelliği olarak izah edebiliriz. Bu noktada, bütün tenkitlere rağmen, Auguste Comte'un insan bilgileri için söyledikleri hâlâ geçerlidir.[12] Bugün, siyasal bilim, "felsefî" çağından daha yeni çıkan ve bilimsel çağına doğru ilk

---

9 Alexis des Tocqueville, *De La Democratie en Amerique,* (Paris, Gallimard, 1931), II. cilt, Raymond Aron, *Les Etapes de la Pensée Sociologique* (Paris, 1967) s. 27-76 ve Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies in Our Changing Social Order* (New York, John Willey, 1964), s. 65.

10 Marx'ın ideolojiler hakkındaki katkısından bahseden eserleri bir hayli uzun bir liste teşkil etmektedir. Fakat bunların arasında en önemlileri için bkz. George Lichtheim, Marxism: *An Historical and Critical Study* (gözden geçirilmiş 2. baskı Londra, Routledge and Kegal Paul, 1965); Gustavo A. Wetter, *Dialectial Materialism: A Historical and Systematic Study of Philosophy in the Soviet Union* (New York, Praeger, 1959); Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life* (Londra, Allen and Unwin, 1948).

11 Normatif'i burada iki anlamda da kullanıyorum: Biri ahlâk kuralları anlamında diğeri genel olarak değerler anlamında. *Wertfrei* (değerden arınmış) bir sosyal bilimin olup olamayacağı, ahlâka yönelmiş bir sosyal bilimin olup olamayacağının daha derin planda ifadesidir. Sosyal bilimlerin *Wertfrei*'liği konusunda bkz. Pietro Rossi, "Scientific Objectivity and Value Hypotheses", *International Social Science Journal,* 17 (1965), s. 69.

12 Bkz. George Sarton, "Auguste Comte: Historian of Science" *Osiris* X (1952), s. 328-357.

adımlarını[13] atan bir bilim dalıdır. Davranışsal siyasal bilimlerin ortaya çıkmasından önce, tıpkı Comte'un tanımında olduğu gibi, siyasal süreci, belirli düzenlilikler gösteren bir insan davranışı türü olarak değerlendirmek bahis konusu olamazdı.[14]

Siyasal bilim, uzun zaman, Platon'un baştan itibaren ortaya koyduğu şekilde, insanlar arasında "güzel" ve "iyi"yi anlamanın ve hâkim kılmanın bilimi olarak temayüz etmiştir.[15] Devlet gibi soyut bir yaratığın ahlâk kuralları dışındaki salt varlığına o kadar önem veren Alman *Staatsrecht* okulunun bile normatif tesirlerden kurtulamadığını söylemek mümkündür. Devletin yapı bütününün gereklerini ortaya çıkarma çabası –*Staatsrecht* okulunun en belirgin tema-

---

13 Bkz. David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (New York, Knopf, 1953) ve "Traditional and Behavioral Research in American Political Science", *Administrative Science Quarterly* II (1957), s. 110-115; D. B. Truman, "The Impact on Political Science of the Revolution in the Behavioral Sciences", *Research Frontiers in Politics and Government* (Washington, Brookings Institution, 1955), s. 202-232; R. Young der., *Approaches to the Study of politics* (Evanston, III., Northwestern University Press, 1958); James C. Charlesworth der.; *Contemporary Political Analysis* (New York, Free Press ve Macmillan, 1967); Austin Ranney der., *Essays on the Behavioral Study of Politics* (Urbana, University of Illinois Press, 1962); W. J. M. Mackenzie, Politics and Social Science (Penguin Books, 1967); H. V. Viseman, Political Systems; Some Sociological Approaches (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1966); Stanley Hoffman, "Tendances de la Science Politiique aux Etats Unis", *Revue Française de Science Politique* (Oct.-Dec. 1957), s. 913-932.

14 Büyük bir istisna Aristo'dur. Fakat Aristo'nun bile ampirik siyasal bilim hakkındaki fevkalâde ince bulguları sonunda teleolojik bir genel çerçeveye feda edilmektedir. Bkz. *Politics of Aristotle* (der. çev. Sir Ernest Barker, Oxford, Clarendon Press, 1952) ve John H. Randall Jr. *Aristotle* (New York, Columbia University Press, 1960).

15 Platon ve bunu kendi kişisel gayeleri uğrunda nasıl kullandığı konusunda bkz. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (Londra, 4., gen. ba., Princeton, Princeton University Press, 1963). Bu kitabın Türkçe'ye tercümesi için bkz. K. R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (Ankara, 1967-1968) II cilt. "Normatif"lik konusunun bir bibliyografyası için bkz. Charles S. Hyneman, *The Study of Politics: The Present State of American Political Science* (Urbana, University of Illinois Press, 1959), s. 109 v.d.

yülü– bazı kimseleri, bu eğilimin ahlâki amaçların ötesinde normlarla uğraşan bir siyasal bilim okulu olduğu yargısına götürmüştür. Hallowell bunun ne kadar yanlış olduğunu ve *Staatsrecht*'cilerin nötr bir "devlet gerekleri" arama çabasının arkasında nasıl bir felsefî boşluk kapatma eğiliminin yattığını göstermiştir.[16]

Diğer taraftan, siyasal bilimlerin bugün bile kabul edebileceği bir yaklaşımla, devlet içindeki "kuvvet"lerin muvazenesinin sırrını aramış olanlar, bu işlerini tam olarak başarmamışlar, siyasal "kuvvet"lerin tahlilini bu kuvvetlerin en "iyi" dengesini bulma amacından ayıramamışlardır.[17] Bütün bunlardan, siyasal bilimlerde normatif amaçlarla tahlil yapmanın mutlak olarak gereksiz olduğu sonucunu çıkarmak istemiyoruz. Pek tabiî olarak siyasal bilimlerin konuları arasına normatif meselelerin incelenmesi de girmektedir. Modern siyasal bilimler bu yaklaşımı ortadan kaldırdığını zaten iddia etmemektedir. Yapmaya çalıştığı, normatif ile ampirik arasındaki farklılığı açığa çıkarmaktır. Amaçlarından biri, birinci tür araştırmaları ikinci tür çalışmalarından kesin olarak ayırmaktır.[18] Bu ayırım yapılınca karşımıza bir de bir

16 John A. Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought* (New York, Henry Holt, 1956 s. 338 v.d.) ve krş. G. H. Sabine, "Political Science and the Juristic Point of View" *American Political Science Review* 22 (1928), s. 553-75; Meseleyi son olarak ele alıp muhtelif "tip" normatiflik arasında bir ayrım yapan bir yazar için bkz. Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundation of Twentieth-Century Political Thought* (Princeton, Princeton University Press, 1959).

17 "Kuvvetler Ayırımı" yaklaşımından koparak onu yeni bir veçhe ile uygulayan Woodrow Wilson'un satıhta deskriptif görünen amacının arkasında nasıl ahlâki değerleri temellendirme çabasının yattığını Easton çok açık olarak göstermiştir. Bkz. David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (New York, Knopf, 1953), s. 82. Bu ahlâki yönelim Wilson'un kendi öncülerinin ne olduğunu görememesiyle neticelenmiştir. Kuvvetler ayırımının teori yerine geçmesi için bkz. Gabriel A. Almond, "Political Theory and Political Science", *American Political Science Review* 60 (December 1966) s. 869-870, bilhassa s. 872.

18 Böyle bir yaklaşıma yapılan itirazlar için bkz. Leo Strauss, *What is Political Philosophy and Other Studies* (New York, Free Press, 1959); alaycı ve yerici bir tutum için bkz. Bernard Crick, "*The American Science of Politics: Its Origins and*

takdim-tehir meselesi çıkmaktadır. Genel olarak, belirli bir sürecin muhtevasının ne olduğunu bilmeden o sürece yön vermeye çalışmak çok mantıki bir sıralama gibi gözükmemektedir. Normatif siyasal sürecin ne şekilde işlediğini araştırmaya çalışmadan siyasette "iyi"yi tayin etmeye çalışmak ise bunun en belirgin bir şeklidir.

Siyasal bilimlerin normatifliğinin ideolojilerin tahlili bakımından önemi, klâsik siyasal bilimin, normatif bir bütünün içine yerleştirilemeyen veya gerektirdiği çerçeveye sığmayan hadiseleri re'sen siyasetin dışına atmasıdır. Bu tutum, bizi, Ortaçağlarda aslanın tarifini kitaplara göre öğrenmiş birinin, canlı aslanla karşılaşınca ona aslanlık hüviyetini tanımaması gibi bir tutumla karşı karşıya bırakmaktadır.

Siyasal Fikirler Tarihi alanının bu tutumu açısından, ideolojiler, uzun zaman, insanların aklını çelen kuraldışı etkenler olarak tanımlanmıştır. Siyasal bilimciler, ideolojileri, daha çok Locke, Rousseau veya Marx gibi kimselerin fikirlerinin "melezleşmiş", yozlaşmış şekilleri olarak yorumlamışlardır. Sabine'in faşizmi ele alış tarzı bunun klâsik bir örneğini teşkil eder. Ona göre faşizm, Hegel'in ve Nietzsche'nin fikirlerinin yozlaştırılmış bir şeklidir. Sabine, bir taraftan Mackinder'den, bir taraftan Nietzsche'den ve bir taraftan Hegel'den gelen akımların *belli bazı yönlerinin* faşistler tarafından niçin *seçildiğini*, bu karışımın ve yalnız bu karışımın bir toplum şeklinin psikolojik muvazenesini nasıl sağladığını araştırmıyor. Modern bir siyasal bilimcinin yaklaşımı ise meseleyi bu şekilde koymak olurdu.[19]

Conditions (Berkeley, University of California Press, 1959) ve krş. Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago, 1952) ve değerden sıyrılabilmenin sınırları için: Max Weber, "Der Sinn der Wertfreiheit der Sozialwissenschaften", in *Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Plitik,* (der. Johannes Winckelmann, Stuttgart, Alfred Kroner, 1964), s. 263 v.d.

19 George H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York Henry Holt, 1950), s. 878.

İdeolojilerin siyasal bilimlerde uzun zaman ihmal edilmiş olmasının oldukça önemli teknik bir yönü de mevcuttur. İlk bakışta ideolojilerin tahlili, klâsik siyasal bilimlerde "Siyasal Fikirler Tarihi" veya "Devlet Teorileri" adıyla tanımlanan bir sahaya giriyormuş hissini yaratıyor. Fakat "Siyasal Fikirler Tarihi"nin özelliği, siyasal düşünürleri tek tek ele alıp veya genel bir başlık altında birleştirip fikirlerinin sistematiğini aramaya çalışmasıdır.[20] Böylece, Siyasî Fikirler Tarihi taşvirci (deskriptif) ve tahlilci (analitik) metotları kullanmakla beraber, konu olarak bir *fikir bütününü* ele alır. İdeolojilerde ise bu fikrî tutarlılığı satıhta, fikirlerin kendilerinde bulmak zordur. Siyasî Fikirler Tarihinin yalnız bunları yaptığını söylemek bir bakıma haksızlık olur. David Easton'un Siyasî Fikirler Tarihine yönelttiği ağır tenkitler bu bilim dalının siyasal fikirleri salt "tarihselci" (*historicits*) görüşle ele almış olduğu noktasında toplanır.[21]

Easton'un burada kastettiği, siyasî fikirlerin salt bir tarihsel-sosyal gelişme yansıması olarak kıymetlendirilmesidir.[22] Asıl önemli olan, bir siyasal olaylar teorisi ortaya çıkarmakta bu ikinci tutumun birinci normatif tutum kadar kısır kalmış olmasıdır.

"Kısır"ın buradaki anlamı daha açık olarak örneklere da-

---

20 Siyasi Fikirler Tarihinin problemleri için bkz. G. H. Sabine, "What is Political Theory?", *Journal of Politics* 1 (1939), s. 81-86; George Catlin, "Political Theory: What is it", *Political Science Quarterly* (1957), s. 1-29. Henry V. Jaffa, "The Case Political Theory" *Journal of Politics* 22 (1958) s. 259-275; Mulford Q. Sibley "The Place of Classical Political Theory in the Study of Politics: The Legitimate Spell of Plato" *Roland Young* op. cit., s. 125-148; Arnold S. Kaufman, "The Nature and Function of Political Theory", *Journal of Philosophy* 51 (1951), s.d. Gabriel Almond, "Political Theory and Political Science", *American Political Science Review* 60 (December 1966) s. 869-879; Neo Marxist açıdan: C. B. Macpherson, "The Deceptive Task of Political Theory", *Cambridge Journal* (Jun. 1954), s. 560-568.

21 Tarihselciliğe karşı çok şiddetli bir tenkit için bkz. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism* (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961).

22 Easton, *The Political System*, s. 234 v.d.

yanılarak da anlatılabilir. Meselâ, Montesquieu, her ne kadar bir genel siyaset teorisi ortaya çıkarmaya çalışmış ise de bu katkısı siyaset bilimcileri tarafından ancak bugün idrak edilmektedir. Montesquieu'nün "dağınıklığını", siyasal sürecin muhtelif yönleri için her biri çok ilginç fakat birbirinden kopmuş izah tarzları vermeye çalışmış olmasına bağlamak gerekir. Montesquieu, uzun vadede münferit izahlarını birleştirmek suretiyle siyasetin tabiî bir süreç olarak izahına varabileceğini ümit ediyordu. Montesquieu'de, bu açıdan, bir "doktrin" aramak ancak nisbî değeri olan bir çabadır.[23] Halbuki Siyasî Fikirler Tarihini en derin bir şekilde işlemiş olanlar bile en çok Montesquieu'nün fikirlerinin sistematiğini aramaya çalışmışlardır. Bunu Montesquieu için söylemek mümkün olduğu kadar Marx, Bagehot ve Spencer için de söylemek mümkündür. Yeni veya "davranışsal"[24] siyasal bilimler de bu yazarların her birinin fikirlerini kullanmıştır. Fakat bu kullanma, onların sistematiğini olduğu gibi kabul etme şeklinde değil, genel bir siyaset bilimi ortaya çıkarmakta, bazı görüşlerinden faydalanma açısından olmuştur. Böylece, bilimlerin önemli özelliklerinden biri olan ilâveci (*incremental*) faktör, siyasal bilimlerin bu yönelimin-

---

23 Bunu gören biri için bkz. Aron, *Les Etapes*, s. 27-76. Aron'un bu görüşlerinin dayandığı eserlere giden bir tarafı olup olmadığını kontrol edemedim. Bkz. L. Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1959); J. Ehrard, Politique de Montesquieu (Paris, Armand Colin, 1965); Böyle bir fikrin başlangıcı için bkz. Franz Neumann, "Montesquieu" in *The Democratic and the Authoritarian State* (Free Press of Glencoe, 1957), s. 96 v.d.

24 "Davranışsal" siyasal bilimler için yukarda not 13'te olan mehazlara ilâveten bkz. Peter Blau, *The Dynamics of Bureaucracy:* A Study of Interpersonal Relatoins in Two Government Agencies (Gözden geçirilmiş basım, Chicago, University of Chicago Press, 1963); Heinz Eulau, Samuel Eldersveld ve Morris Janowitz, Political Behavior: *A Reader in Theory and Research* (Glencoe, III. the Free Press, 1956); Fred I. Greenstein, *Children and Politics* (New Haven, Yale University Press, 1956), Herbert H. Hyman, *Political Socialization: A Study in the Psychology of Political Behaviour* (Glencoe, III., Free Press, 1959).

de de kendini göstermeye başlamıştır. Kısaca modern siyasal bilimlerin analitik araçları klâsik siyasal bilimin analitik araçlarına nisbetle çok daha esnektir ve muhtelif devirlerde fikirlerini ifade etmiş kimselerin hâlâ geçerli olan görüşlerini bir bütün haline koyma yolundadır.[25] "İdeoloji" olayının anlatımında bu esneklik modern siyasal bilimlere önemli faydalar sağlamıştır. Hiçbir siyaset kuramcısının fikrî yapıtının bütününe olduğu gibi sığamayan ideoloji olayları, davranışsal siyasal bilimlerin çok taraflı, esnek çerçevesi içinde anlaşılmaya başlamaktadır. Bunun bir diğer yönü, ideolojilerin, davranışsal adını verdiğimiz siyasal bilim türünde, bu yeni türün *metodolojik özelliklerinin zorunlu sonucu olarak yer almış olmasıdır.*

Davranışsal siyasal bilimlerin ana amacı siyasal bilimleri diğer fizikî ve matematik bilimlerin genel kuralları içine sokmak olmuştur. Bu yaklaşıma göre, fizik nasıl maddî varlıklar arasında kural ilişkileri arıyorsa, siyasal bilimin de genellik değeri olan kurallar araması gerekir. Böyle bir çaba peşinde koşarken açıklığını kaybetmemesi için yapılacak olan en iptidai ayırım da "olan"ı "olması gereken"den ayırmaktır. Böylece, davranışsal siyasal bilim, her şeyden önce iki asır önce Hume'un bulduğu basit bir prensibi kendisine rehber edinmiştir: Bir "olan"dan bir "olması gereken" çıkarılamaz.[26] Başka bir ifade ile, siyasal bilim bilimsel olmak istiyorsa a) amacı bakımından daha önce bilimsel bir nitelikle ortaya çıkmış olan bilimlere benzemeye çalışmalıdır.[27] Burada, daha önce

25 Böyle bir çalışmaya ilk defa teşebbüs etmiş olan Talcott Parsons'dur. Bkz. *The Structure of Social Action* (2. ba., Glencoe, III, 1949).

26 *Hume's Moral and Political Philosophy* (Der., giriş. Henry D. Aiken, New York, Hafner, 1959), s. 43.

27 Siyasal bilimlerin bilimselliğinin tartışılması için bkz. David E. Apter, "Theory and the Study of Politics" *American Political Science Review* 51 (1957), s. 747 v.d.; James W. Prothro, "The Nonsense Fight Over Scientific Method: A Plea for Peace", *Journal of Politics* 18 (1956), s. 565 v.d.

çıkmış olan bilimlerin bilimselliklerinin hangi noktada toplandığını aramaya gelmiş bulunuyoruz. En geniş anlamında bu bilimsellik niteliğinin üç ana noktada toplandığı söylenebilir:

1. Tabiat içinde belirli bir türden olan olayların düzenliliğinin ifade edilmesi.

2. Bu düzenliliklerin diğer bir türden olayların düzenliliği ile bir ilişkisinin kurulması.

3. Bu ilişkilerin önce kurallar, daha sonra kuralların toplamı olan teoriler şeklinde ifade edilmesi.

Siyasal bilimlerin bu şartları ortaya çıkarmakta çok ilerlediği iddia edilemez. Fakat modern sosyal bilimlerin yaklaşımını tayin eden "altyapı" yukardaki üç şarttır. Bu itibarla, siyasal sürecin içinde bir düzenlilik olarak beliren bir olaylar kümesinin hiçbir zaman sürecin dışında tutulmasına imkân yoktur. İdeoloji bunlardan biri olduğundan, siyasal bilimlerde son derece önemli bir yer tutar.

Davranışsal siyasal bilimlerin ideolojileri kapsamasının son, fakat belki de önemli, bir nedeni vardır: Siyasal bilim bir toplum olayını inceler.

Toplum yapıları ise, düzenliliklerini, toplum bireylerinin içinde bulundukları durumları "anlamaları"[28] sayesinde muhafaza ederler. "Anlama"nın insan topluluklarındaki *yapısal* önemi son yirmi yılda muhtelif şekillerde işlenerek artık sosyolojinin esasları arasına girmiştir. Bu görüşü yansıtan sayısız ifadeler arasında aşağıdaki cümleler belki durumu en kesin bir şekilde anlatmaktadır.

> "Doğal bilimcilerin incelediği doğal çevre, bu çevrede bulunan molekül, atom ve elektronlar için bir 'anlam' ifade etmez.

---

28 İlerde üzerinde ayrıntıları ile duracağımız sembolik eylem okulunun ana dayanağı bu konudur. Bu okulun genel yönelimi için bkz. Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961), s. 339 v.d.

> Sosyal bilimcilerin gözlem sahasının, diğer bir deyimle sosyal gerçeklerin ise, bu ortam içinde yaşayan, hareket eden ve düşünen insanlar için belirli bir anlam ve önemi vardır."[29]

Merih'ten gelen "âlim" imajı, aynı anlatımı belki daha da açık olarak sağlayabilecektir. Yeryüzünde insanların yaptıkları hareketlerin arasındaki benzerlikleri kaydedebilecek kadar dünyayı anlamış bir Merihli bilimadamı tasavvur edelim. Bu âlim hiç görünmeden insanların bütün hareketlerini izleyebilmekte, yalnız onlarla konuşmamakta ve onları anlayamamaktadır. Merihli, bir bankanın günlük işlerini takip etse, kasanın önünde haftanın muhtelif günlerinde toplanan insan kümelerinin toplanma frekansından, bilânçoların zaman zaman gösterdiği değişimlere kadar birçok düzenlilik tespit edebilir. Hattâ bu düzenliliklerden yararlanarak yıl içinde bazı kehanetlerde bulunabilir. Kendine güveni böylece artan Merihli bir gün, hiç ummadığı bir zamanda insanların kasalara hücum ettiğini ve bilânçoların hiç görülmedik şekiller aldığını görebilir. Merihli bunu kendine hiçbir zaman izah edemeyecektir. Memlekette bir ihtilâl olduğunu bilen bizler ise duruma katılan bu yeni, bu özel *anlam* dolayısiyle bankanın işlerinin altüst edildiğini çok iyi *anlıyoruz*.

İdeoloji, bir anlam kümesi olarak toplumun stratejik fonksiyonlarının birinin baş köşesini tutmaktadır. İdeolojileri bu açıdan ele aldığımız zaman onları, insanlara istikamet vermeye yarayan birer "harita" olarak görürüz.[30] Artık bu noktada ideolojilerin klâsik siyasal bilim metotlarınca ele alınmasından ne kadar uzaklaşmış olduğumuzu hissetmeye başlıyoruz. Böylece ideolojiler, davranışsal siyasal bilimler-

---

29 Alfred Schutz, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", *Journal of Philosophy* 51 (1954), s. 266.

30 Bu ifade için bkz. Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", *Ideology and Discontent* içinde, (der. David E. Apter, The Free Press of Glencoe, New York, 1964), s. 61.

de "ikinci" sınıf siyaset teorileri olmaktan çıkarak, toplum mekanizması içindeki önemleriyle orantılı bir hüviyet ve anlamlılık kazanmaktadırlar.

Bu şekillenmenin ortaya çıktığı son yıllarda dört tür ideoloji incelemesi ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, başlangıçta yaptığımız "sert" ideoloji tarifinin içine giren hâdiseleri inceleyen eserlerdir. Burada aranan, oldukça mütecanis bir fikrî yönelimin bir sosyal yapı unsuru olarak ne gibi bir fonksiyon gördüğüdür. Friedrich'in, bir örneğini daha 1930'larda verdiği bu yaklaşım, bize faşizm ve komünizmi tahlil eden önemli araştırmalar sağlamıştır.[31]

İkinci bir yaklaşım (klâsik Siyasî Fikirler Tarihinde fikirlerinin tümü üzerinde durulan) Adam Smith gibi kimselerin fikirlerinin bazı yönlerinin yeni bir sosyal yapı içinde nasıl bazı tortu (*residual*) fonksiyonlar ifa etmeye devam ettiğini göstermeye çalışmıştır.[32]

Üçüncü bir yaklaşım, ideolojiyi bir sosyal tesanüt fonksiyonu icra eden bir unsur olarak ele almıştır.[33] Burada üzerinde

---

31 Carl J. Friedrich, "The Agricultural Basis of Emotional Nationalism", *Public Opinion Quarterly* 1 (1937), s. 50-61; Harold Lasswell, "The Psychology of Hitlerism", *The Political Quarterly* 4 (1933), s. 373-381; Talcott Parsons, "Some Sociological Aspects of the Fascist Movement", *Social Forces* 21 (1942), s. 138-147, T. D. Lockwood, "A Study of French Socialist Ideology", *Review of Politics* (April 1959), s. 402-416; J. Plamenatz, "The Communist Ideology", *Political Quarterly* 22 (Jan.-March 1951), s. 16-26, Nathan Leites, *A Study of Bolshevism* (New York, 1953); Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1966); Harold Lasswell, "The World Revolution of Our Time: A Framework for Basic Policy Research", World Revolutionary *Elites: Studies in Coervice Ideological Movements* (der. Harold Lasswell ve Daniel Lerner, Cambridge, Mass. The MIT Press 1966), s. 456-468. Faşizm skalasının ilk geliştirildiği eser olan T. W. Adorno *et, al.*, *The Authoritarian Personality* (New York, Harper, 1950)'de buraya ilâve edilmelidir.

32 F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen ve J. Tobini, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass, 1956).

33 Bu tür çalışmalar için bkz. bilhassa Schurman, *Ideology, passim*, D. C. Hodges, "The Class Significance of Ethical Tradition", *American Journal of Economics and Sociology* XX (1961), s. 241-52; S. P. Huntington, "Conservatism as

durulan, ideolojilerin nasıl bir grubun dağılmasına mani olduğu, ideallerini tazeleyen bir faktör olarak nasıl çalıştığıdır.

Dördüncü bir yaklaşım, ideolojiyi bir sosyal tesanüt fonksiyonu icra eden bir çerçeve olmaktan çok kişilerin dengesini sağlayan psikolojik bir destek olarak kıymetlendirmeye çalışmıştır.

Bu anlayışa göre, toplumun mutlaka halledilmesi gereken problemlerinden biri, kişilerin şahsiyetlerinin dengesini sağlamaktır. Denge, her şahsın hayatının ilk yıllarından itibaren kendine tedricen bir "şahsiyet" imal etmesiyle sağlanır. Tam bir kimlik ancak çocukluk ve ergenlik bunalımlarının başarıyla çözülmesiyle ortaya çıkar. Bunalımlardan sağlanan başarı, kişinin kimliğine her defasında yeni bir kat ilâve eder. İdeoloji bu kimlik tamamlama sürecine iki yerde girmektedir. Bir kere, kişinin kendisine imal ettiği kişilik bütünleşmiş (*entegre*) bir tutumlar ve davranışlar tümü olduğu derecede bir "iç ideoloji" teşkil eder. Kişinin bu vicdanî kılavuzu bir nevi ideolojidir. İkinci planda, bu krizlerden bazıları, meselâ ergenlik krizi, dış âlemde bulunan ideolojilerin etkisine özel bir şekilde tâbidir. Gençler kendi kişiliklerinin son katını verecek olan cevapları dış âlemdeki siyasal ve sosyal ideolojilerde ararlar.[34]

---

an Ideology" *American Political Review* 51 (1957), 454-473; J. A. Torres, "Political Ideology of Guided Democracy", *Review of Politics* 25 (1963) 34-63. Ayrımı David Apter'den alıyorum. Bkz. "Introduction: Ideology and Discontent", *Ideology and Discontent*, op cit, s. 15-46.

34 "Kimlik" açısından ele alışlar için bkz. Erik H. Erikson, "The Problem of Ego Identity", "*Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society* (The Free Press of Glencoe, 1960), s. 17-87 ve *Childhood and Society* (Londra Penguin Books, 1967). Ayrıca bkz. R. E. Lane "Fathers and Sons: Foundation of Political Belief" *American Sociological Review* 24 (1959), s. 502-511 ve ideolojik değerlerin çocuklarda nasıl bir mekanizma ile "tuttuğu" için F. Greenstein, "The Benevolent Leader: Children's Image of Political Authority", *American Political Science Review* 54 (1960), s. 934-943. Psikolojik temelleri tamamen ayrı olan ve artık az kullanılan "psikolojik tip" ayrımı üzerinde kurulmuş bir yaklaşım için bkz. H. J. Eysenck, The Psychology, s. 170 v.d.

Bu noktada siyasal bilimlerin sınırlarını aşarak psikolojiye girmiş bulunuyoruz. Böyle bir sınır atlamanın siyasal bilim için ancak kazanç sağlayıcı bir tarafı olabilir. İdeoloji, biri yapı, diğeri de şahsiyetin teşekkülü planlarında iki fonksiyon ifa ediyorsa bunlardan birini diğerinden ayırmak mümkün değildir. Fakat üzerinde durmak istediğimiz husus, modern sosyal bilimlerde daha önceleri tesis edilen "sınır"ların artık ne kadar rahatça aşıldığıdır. İdeolojinin bu psikolojik denge fonksiyonu sorununa girdiğimiz zaman, başka ne gibi ufukların açıldığını ilerde ayrıntılı olarak ele almak istiyorum. Fakat bu konunun metodolojik bakımdan oldukça çapraşık olan sorunlarına geçmeden, ideolojinin psikolojik planda daha basit bir ortamda ele almışına bir örnek vermek istiyorum. Bu örnek Robert Lane'in *Political Ideology*[35] adındaki çalışmasıdır. Eserin ikinci başlığından yazarın amacını kolayca çıkarabiliriz. Bu alt başlık şöyle ifade edilmektedir: "Sıradan Amerikalı inandıklarına niçin inanıyor". Lane'in gayesi, bir New England kasabasındaki "sokaktaki adam"ın, siyasetle ilişkili olarak kafasının içindekileri tespit etmeye çalışmaktır. Bu yaklaşımın hemen üzerinde durulacak bir özelliğine değinelim: Lane, elde ettiği bilgilerden, sokaktaki adamın siyaset sahasında nasıl hareket edeceğini önceden kestirebileceğini iddia etmiyor. O, basit vatandaşın fikrî kalıplarının kendi içindeki anlamını aramaktadır. Sınırlı gibi görünen bu çabanın ne kadar büyük emekleri icabettirdiği, Lane'in metodolojisini ayrıntılı olarak ele aldığımız zaman ortaya çıkar. Lane'in eseri esas itibariyle on beş kişi üzerinde yapılmış, bir yıldan fazla devam eden bir soruşturmadır. Son derece uzun olan mülâkatlarda deneklerin hayatları, görüşleri, tutumları, korkuları, ümitleri, siyasal inançları, dinsel görüşleri, meslek ye-

35 (New York, Free Press, 1962).

tenekleri, eğitimleri en ince noktasına kadar incelenmiştir. Bunlardan deneklerin siyaset konusundaki inançlarıyla kişiliklerinin diğer yönleri arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Lane'in çalışmaları, her şeyden önce, siyasal bilimler alanında şimdiye kadar "yöneticiler" katında tespit etmeye alıştığımız ideolojilerin "yönetilenler" katında da mevcut olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Üzerinde durduğu kişiler her ne kadar nisbeten basit kimseler iseler de dertleri, kaygıları, tutumları ve inançları bir sosyal kimlik meydana getirmektedir. Bu basit seviyelerde bile, parçalar bir bütün meydana getiren bir iç dengeye ulaşmaktadır.[36]

Aydınlar katında meydana getirilen ideolojilerin "yönetilenler" katındaki ideolojilerle kesiştiği bir alan vardır: O da, ikisinin de esas itibariyle bir "anlama" fonksiyonu ifa etmesidir. Her ikisi de, çapraşık, anlaşılması zor bir dünyayı düzenleyen entelektüel kalıplardır. Bunun yanında Lane, sıradan adamın genel dünya görüşünün kendi iç muvazenesini sağlama bakımından nasıl bir psikolojik fonksiyon ifa ettiğini anlatmaktadır. Lane'in sokaktaki adamının dünya görüşü, bir siyasî fikir tarihçisinin pek beğeneceği bir yapıya sahip değildir. Satıhta mantıki tutarsızlıklarla doludur. Fakat bu tutarsızlıkların incelenmesi, kendi aralarında tutarlı olduklarını ortaya çıkarmakta, bir fonksiyon ifa etmekte olduklarını, aynı hedefe yöneldiklerini göstermektedir. Sokaktaki adamın fikirleri mantıki bir tutarlılığa sahip değilse de, yaşadığı çerçeve içine konduğu zaman bir tutarlılık kazanmaktadır.

İdeolojinin ortaya çıkardığı bu psikolojik uyum fonksiyonlarının en önemlilerinden biri dinsel fonksiyondur. Lane, bu fonksiyonu ideolojik bütünün bir alt kategorisi olarak ele almaktadır.

---

36 Sokaktaki adam hakkında çok daha az iyimser bir görüş için bkz. Philip E. Converse, "The Nature of Belief Systems in Mass Publics" *Ideology and Discontent*, op. cit., s. 206-261.

Çalışmamızın merkezini teşkil ettiği için üzerinde bilhassa duracağımız bulgulardan biri de, Lane'in dine verdiği stratejik önemdir. Lane'in denekleri için din, ideolojilerinin diğer parçaları gibi, gidişine uymak zorunda oldukları bir dünyada psikolojik bir denge kurmanın yollarından biridir. Din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir.

Dinin, insanların siyasal inançları içinde böyle merkezî bir yeri olduğu yeni bir bulgu değildir.[37] Son yıllarda yapılan oy verme araştırmaları, dinsel görüşlerin –çapraz baskıların tesiriyle azalıp çoğalmalarına rağmen– oy verme analizinin önemli bir "tortu" kategorisini (başka faktörlere indirgenemeyecek bir kategoriyi) teşkil ettiğini göstermiştir.[38]

Bizim bu eserdeki amacımız, bu tortu kategorisinin, Türkiye'de nasıl çalıştığını anlamaya çalışmaktır. Hedefimiz, Türkiye'de dinin ideolojik-siyasal fonksiyonlarını belirtip Türkiye'de siyasî alanda ne gibi bir rol oynadığını anlatacak *başlangıç analitik kategorilerini* ortaya çıkarmaktır. Fakat bunun bile yapılabilmesi için, şimdiye kadar burada yalnız siyasal bilimlerin bir araştırma konusu olarak incelediğimiz ideolojiyi, çok daha geniş bir çerçeve içine yerleştirmemiz gerekir. Zira, siyasal bilimciler, ideolojilerin incelenmesini ne kadar kendilerine maletmek isterlerse istesinler, baş-

---

37 Gerek Auguste Comte, gerekse Tocqueville bundan çok açık şekilde bahsetmişlerdir. Tocqueville için bkz. *De La Démocratie*, cilt I s. 301 v.d. Auguste Comte için Jean Delvolvé, "Auguste Comte et la Religion" *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, V. (1937), s. 343-368.

38 Bkz. P. F. Lazarsfeld, B. R. Berelson ve H. Gaudet, *The People's Choice* (New York, Colombia University Press, 2. baskı, 1948), s. 21-25; B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld ve W. N. McPhee, *Voting* (Chicago University of Chicago Press, 1954) s. 65; Seymour Martin Lipset; *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York Doubleday, 1960), s. 244; Peter H. Odegard, Religion and Politics (New Brunswick, Rutgers University, 1960); W. ve B. Allinsmith, "Religious Affiliation and Politico-Economic Attitude", *Public Opunion Quarterly* 12 (1948), s. 37-389.

kaları, konuyu bilim sosyolojisi genel alanına sokmuşlar ve bu sahada araştırma yapmak için siyasal bilimcilerden onay beklememişlerdir.

İdeoloji ve Bilim Sosyolojisi

Daha önce, geleneksel olarak siyasal bilimlerde ideoloji incelemelerinin *vaziyet alış* incelemesinden bağımsız olarak sürdürüldüğünü görmüştük. Bu yanlış gelişimin siyasal bilimlere ait vebalini yukarda anlatmıştık. Fakat burada, kabahat eşit ölçülerle siyasal bilimcilerle Marx tarafından paylaşılmalıdır. Bir taraftan siyasal bilimciler içinde yaşadıklarını ancak davranışçılarla yapılan uzun bir savaştan sonra kabul ederken,[39] Marksistler de çok zaman değeri yitirilmiş metodolojik silâhlara inatla sarılmışlardır.[40]

Kendi toplumbiliminde ideoloji teorisine o kadar önemli bir yer veren Marx için, ideoloji, hâlâ, gerçeğin tahrif edilmiş algılarının araştırılmasıyla sınırlandırılmıştı. Marx, burjuva algılarınm aşırı "ideolojik" kalıpları ve onların uzun vadede bu sınıfın ortadan kalkmasına yol açacak olan "hakikat"le uyarsızlıkları üzerinde çok durdu. Onun için, bilgi, kesin toplumsal şartların "ideolojik refleksi"[41] olduğundan, burjuva, dünyayı Pinti Hamit'in dar açısından görmeye mahkûmdu. Bu durumda bir tüm olarak karşılaşılan realitenin için-

39 Robert A. Dahl, "The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest", *American Political Science Review* 55 (1961), s. 763-772.

40 Marksizmin modern toplum bilimleri açısını kullanması için bkz. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York, Thmas Y. Crowell, 1968), s. 217-219; fakat Althusser ve ondan esinlenenler siyasi yapının rolünü ayrıntılı olarak incelediklerinde Harris'in tutucu "maddeci"liğinin ötesine geçmişlerdir.

41 George Lictheim, "The Concept of Ideology", *History and Theory* IV (1965), s. 173-74.

den algılanan kısımlar pazar mekanizmasının maddî kazanç sağlamayı mümkün kılan çıkarlarıdır. Marx, aynı sorunu bir başka şekilde de ele almıştır: bu seferki izahı, kişilerin sınıflarının karakteristik çatışmaları içine "gömüldükleri" için toplum hakkındaki bilgilerin tarafgir olmaya mahkûm olduğudur. Bu tip izah, Marksizmin ideolojiler konusunda en çok kullanılan yaklaşımı gibi görülmektedir.

Marx'ın bilgi teorisinin bir diğer özelliği proletaryanın (*für sich*) kendi için şekliyle ayrıcalıklı bir durumda olmasıydı. Başka sınıfların kendi sınıflarına "batmış" oldukları için göremediklerini proletarya görebilmektedir. Şüphesiz bu özellik, Marksist teoride proletaryanın tarih içindeki imtiyazlı durumunun sonucu ve insanlığı sınıf yapılarından kurtarmakta oynadığı rolden ileri gelmektedir. Fakat, burada uslamlamanın dairevî olduğu açıktır. Bizim için mühim olan nokta, Marksist düşünce tarzında üst tabakaların daha "ideolojik" düşündükleri kanısıdır. Teorisinin bu yönü için Marx bize tatminkâr kanıtlar vermemektedir.[42]

Marx'ın önermelerinin kaypaklığı, Marksist teoride "bilgi"nin ikili bir kullanımından ileri gelmektedir. Marksist teori bir taraftan sosyal gerçekleri algılamayı objektif bir hale getirmeye çalışırken, aynı zamanda toplumsal eylem için bir araç olarak kullanılmaktadır. Böylece, proletarya, propaganda katında, Marksist bilgi teorisinin tek başına kendisine belki de tanımayacağı imtiyazları elde etmektedir. Diğer taraftan, objektif toplum bilgisi elde etme sorununun vazedilmesinin bile ne kadar zor olduğunu ilerdeki sayfalarda göreceğiz. Bu itibarla, Marx tek başına halletmesine imkân olmayan bir problem ele almıştı. Verdiği ipuçları ise son derece önemlidir.

---

42 Bu konuda şu mehazı da pek ikna edici bulmuyorum: Georg Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, Essais de Dialectique Marxiste (Trc. Kostas Axelos, Jacqueline Bois, Paris, les Editions de Minuit, 1960), s. 67 v.d.

Yönetici sınıfların ideolojik tahrifinin ideolojik niteliğe bürümenin tek şekli olduğu, Marx'tan sonraki araştırmaları da etkileyen bir tutumdur. Bilginin toplumsal kökleri hakkındaki görüşlerimizi genişletmek çabasında bulunmuş olan Mannheim bile öncelikle yönetici sınıfların düşünceleri ile ilgilenmişti.[43] Bunun yanında toplum hakkındaki bilgilerimizin tahrifinde etken olarak sınıf ya da grup etkisini tek önemli boyut olarak görmüştü.[44]

Bugün, toplum hakkmdaki bilgilerin toplumsal yapılarca "süzülüp" bize intikal etme olayını çok daha geniş bir açıdan ele alıyoruz. Toplum hakkmdaki bilgilerimizin sistematik tarafgirlikle etkilenmesi ise hiçbir yerde Levi-Strauss'un teorilerinde olduğu kadar kesin bir şekilde ifade edilmemiştir.

Levi-Strauss'un görüşlerine göre bütün "basit" bilgi, yani bilimsel çabanın ve metodolojinin dışındaki bilgi, toplumun belirli karşılıklı etkileşim şekillerini olduğu gibi sürdürmeye yarayan bir modeldir."[45]

İdeoloji probleminin genel toplumsal bilgi probleminin bir parçası sayılması Levi-Strauss'un yanında bu konu ile son elli yıl uğraşmış olan sayısız sosyal bilimcinin toplanan katkıları sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunda Freud'un şahsiyet planındaki keşiflerinin, Durkheim'ın yapı-din hakkındaki fikirlerinin, öğrenme teorilerini ortaya çıkarmış olanların, öğrenmenin bir sembolik araç olduğunu bulmuş olanların, toplumun içinde birbirinden bir dereceye kadar özerk olarak çalışabilen toplum katları bulunduğunu anlatmış olanların hepsinin katkısı bulunmuştur. Öğrenim, sosyalizas-

---

43 Bir istisna Anabaptist'lerin kiliazma'sıdır. Bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Londra, Routledge, 1936), s. 190.

44 *Ibid.*, s. 224.

45 Bkz. "Social Structure", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Free Press, Macmillan, 1968), 14, 490. Bu mehaz bundan sonra *I.E.S.S.* olarak zikredilecektir.

yon, kültür, din, semboller ve düşünce arasındaki ilişkilere yönelen çağdaş anlayış bize ideolojilerin incelenmesi için 19. yüzyıldakilere nisbetle çok daha esnek bir inceleme çerçevesi temin etmiştir. Parsons'un, toplumun organizma, kişilik sistemi, yapı sistemi ve kültür sistemi şeklinde dört tabakalı bir sistem olduğu fikri bize bu tabakalar arasında işleyen mekanizmaları bir bütün içinde incelememizi mümkün kılmıştır. Bu arada "sert" ve "yumuşak" ideolojilerin arasındaki ilişkilerin de ne olduğunu bize anlatan, iki ideoloji türü arasında kavramsal bir köprü kurmamızı mümkün kılan bir teorik yapı elde etmiş oluyoruz.[46] "Sert" ve "yumuşak" ideolojileri artık "kültür" bütününün içinde, bu bütünün birer salt süreci olarak inceleyebiliriz.

Yeni sosyal bilimlere ve bilgi sosyolojisine katkıda bulunmuş şahısları yukarıda şahıs veya okul olarak ele almıştık. Ancak bu bilimcilerin "ekol" olarak varlıklarının yanında, *doğrudan doğruya ideolojilerin incelenmesine* yararlı önemli eserleri de mevcuttur. Konuyu bırakmadan karşısında bulunduğumuz literatürün zenginliğini ve ele alış tarzlarının çeşitliliğini anlatmak yolunda bunlardan bazılarını zikretmek istiyorum.

Burada Weber'in din ile eylem arasındaki ilişkileri inceleyen önemli eserinden başlamak gerekir.[47]

Max Weber, kapitalizmin teşekkülünde Marx'ın belirttiği etkenlerin yanıbaşında bazı "ideolojik" unsurları katmıştır. Ona göre kapitalizmi gelişmiş kapitalizm haline getiren bu etkenlerdir. Bu etkenlerin tümü "protestanlığın dünya görüşü" kavramı altında toplanabilir. Protestanlı-

---

46 Bu modelin Talcott Parsons tarafından geliştirilmesi için bkz. Talcott Parsons, *The Social System* (The Free Press of Glencoe, 1951), *passim* ve A. L. Krober ve Talcott Parsons, "The Concept of Culture and of Social System", *American Sociological Review* (October 1958), s. 583.

47 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (çev. Talcott Parsons, New York, Scribner, 1958).

ğın Kalvinist şeklinde insanın kendi amaçları için değil Allah'ın verdiği tabiat intizamını gerçekleştirmek için dünyaya geldiği inancı bu sistem içindeki insanları toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye yöneltmiş ve böylece pazar mekanizmasının rasyonellik unsurlarını bir Allah görüntüsü olarak kabul edip onları kullanmaya sevketmiştir. Kalvinizmin, elde edilen zenginliklerin şahsi çıkarlar için kullanılamayacağı fikri ise birikmeye yol açmıştır. Fakat bunun yanında başarı Allah'ın kulunu sevdiğine dair bir "işaret" olarak kabul edildiği için bireyler Kalvinizmde çalışkan olmaya sevkedilmişlerdir. Böylece şekillenmeye başlamış olan kapitalizm Weber'e göre çok daha billûrlaşma imkânını bulmuştur.

Weber'in bizim bakımımızdan bir değer katkısından da bahsetmemiz gerekir. O da büyük sosyoloğun rasyonellik türleri hakkındaki bulgularıdır. Weber amaç rasyonalitesi (*zweckrational*) ile değer rasyonalitesi (*wertrational*) arasındaki farkı belirtmek suretiyle insanların eylem türlerinin "zihin"deki şekillenişini bize anlatmaya yarayacak tamamen yeni bir eksen sağlamıştır.[48] Bu anlatıya göre "rasyonel" bir gayenin neye göre rasyonel olduğunu sormak gerekir. Amaca göre rasyonellik insanın amacını seçme serbestliğinin yanında bu amaca en kısa yoldan varacak yolu seçmekte serbest olmaktır. Değer'e göre rasyonellik ise belirli bir amaca yönelirken bir insanın, değerlerinin etkisi dolayısıyla yalnız araçlarını seçebilmesi, amacın sabit olmasıdır.

Weber'in eylemle değer arasındaki ilişkileri incelemesi elli altmış sene önce yapılan çalışmalardır. Daha yakın bir geç-

48 Rasyonalite tipleri için bkz. Max Weber, "Über einige kategforien der Verstehenden Soziologie", *Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen*, s. 97 v.d., ve krş. Mannheim'in "substansiyel" ve "fonksiyonel" rasyonalite tarzları, bkz. Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (New York, 1954), s. 52-53. Meselenin tümü için bkz. Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londra, Routledge, 1961), s. 388.

mişte Bruner,[49] insanın bilgi elde etmesinde sembolizme dayanan tarafları anlatmış, sembolleştirme psikolojisinin ideolojilerle ilgisi üzerinde duran herkesin kaynak yapması gereken son derece ilginç bir eser vermiştir. Aynı yazar, *Opinion and Personality*'sinde siyasal vaziyet alışların kişilikle ilişkisini araştırmıştır.[50] Erikson, kişiliğin oluşumu sırasında bilginin şekillenmesini ele almıştır. Benlik (*self*) kavramının sosyal psikolojide Mead[51] tarafından işlenişi, bilgilerimizin yapıya kavuşmasının bir diğer boyutunu vermiştir. Leach,[52] bilginin belirli sembollere intikal ettikten sonra bir toplumun hiyerarşik düzenini korumaya nasıl yaradığını göstermiştir.

Bellah ise[53] siyasal değerlerin din tarafında şekillendirilmesini ele almıştır. Greenstein, otoriteye sahip olanların bu otoritesinin kabul ediliş tarzlarının çocuklarda başladığını bulmuş, bunların otoriteyi ne gibi araçlarla sembolize ettiklerini ve kişiliklerine nasıl malettiklerini incelemiştir.[54]

Bu liste, toplum hakkındaki bilgimizin toplumsal köklerinin incelenmesine ışık tutan eserlerin bir başlangıcı bile olamaz. Fakat listenin bize göstermeyi başardığı nokta, Marksist bakışın ele aldığı "grup çıkarları" açısından ne kadar öteye geçmiş olduğumuzdur.

Zamanımızda sosyal bilimlerde kaydedilen bu ilerlemeler, dini "endişe azaltıcı" ve "kişiliği billûrlaştırıcı" sembolik bir

---

49 Jerome S. Bruner, Jacqueline S. Goodnow ve George A. Austin, *A Study of Thinking* (New York, Science Editions, 1962); Jerome S. Bruner, "The Course of Cognitive Growth" *American Psychologist* 19 (January 1964).

50 M. Brewster Smith, Jerome S. Bruner ve Robert W. White, *Opinions and Personality* (New York, John Willey, 1956).

51 Goerge H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934).

52 E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Londra, 1954).

53 Robert N. Bellah, Tokugawa Religion: *The Values of Pre-Industrial Japan* (Free Press and Falcon's Wing Press, 1957).

54 Fred I. Greenstein, "The Benevolent Leader: Children's Images of Political Authority", *American Political Science Review* 54 (December, 1960), s. 934-943.

süreç olarak kavramlaştırmamıza yol açmış ve dinin bu anlamda "yumuşak" bir ideoloji olarak incelenmesinin imkânlarını ortaya çıkarmıştır.[55] Burada, bilhassa sosyal antropologların yaklaşımı bizim amacımız bakımından yararlı görünmektedir. Günümüzün dinle uğraşan sosyal antropologlarının ekseriyeti Marx'ın tek yönlülüğüne, aksi istikamette çalışan tek yönlülükle cevap vererek, artık dinin otorite strüktürlerini destekleyen yönlerini bir tarafa bırakmaya temayül etmektedirler. Strüktürle kültür arasında bulunduğunu belirttiği ilişki daha sonra Durkheim ve okulu tarafından geliştirildiği ve standart bir yaklaşım olarak defalarca kullanılmış olduğu için bıkkınlıktan ve yeni teorik ufukların açılmayışından gelen bu bunalımın çok haklı bir tarafı vardır. Marx'ın fikirlerinin sosyal antropolojisindeki dolaylı ve dolaysız etkileri ile din sürecinden anlayabileceğimiz kadarını anlamış bulunuyoruz ve yukarda bahsettiğimiz yeni görüş ve bulgulardan istifade etme zamanı gelip geçmiştir bile. Böylece, burada, esas itibariyle bu yeni imkânlardan faydalanmış olan Geertz'e uyarak dini "insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi"[56] olarak ele alacağız. Kendi toplumumuzda şimdiye kadar fikirle strüktür arasında yapılmış olan araştırmalar çok sınırlı olduğu ve bu bağı gözeten araştırmaların doymuşluk noktasına gelmediğimiz için, bu görüş açısını toplum katlarının etkisini kabul eden bir görüşle de bağdaştıracağız.

Dini Türkiye'de bir "eylem aracısı" (*mediator of action*) olarak ele alışımızın sebebi dinin Türk kültüründe önemli bir unsur olarak belirmesidir. Aralarında seçim kaybetmiş "lâikler"in başta bulunduğu bir kısım politikacılar din faktörünün Türkiye'de karşısına geçilmez bir varlık olduğunu anlatırlar. Da-

---

55 Bkz. "Religions", *The Sociology of Religion, I. E. S. S.*, 13, s. 409 v.d.

56 Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (der. Londra, Michale Banton, Tavistock, 1980), s. 4-5.

ha derin bir düzeyde, lâik Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, Türkiye'de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çekmiş oldukları açıktır. Cumhuriyetin bu noktadaki başarısızlığının sebebi başka bir araştırmanın konusudur. Ancak, Türkiye'nin değer boşluğu gözleri kamaştıracak kadar belirlidir. Alt sınıflarda bu değer boşluğu İslâmî olarak bildikleri itikatlara sıkı sıkıya sarılmak suretiyle halledilmek istenmiştir. Aydınlarca "bâtıl itikatların artışı" olarak değerlendirilen bu niteliklerin toplumsal ve siyasal davranış boyutlarına dönüşeceği şüphe kabul etmez. Ülkemizdeki siyasal davranışın bu yönlerini aydınlığa çıkarmak için çok yönlü araştırmalara ihtiyaç olduğu da kesindir. Fakat dinin bir "yumuşak" ideoloji olarak rolünü çözümlemeye geçmeden önce Türkiye'deki büyük ekseriyetin dini olan İslâm'ın nitelikleri üzerinde durmakta fayda vardır. Problem, Türklerin hepsinin aynı mezhepten olmaları bakımından daha da çapraşık bir hâl almaktadır. Bizim bir başlangıç sayılması gereken araştırmamızda açıklık sağlayabilmek için biz burada dini aynı türden (Sunnî) bir bütün olarak ele alacağız. Böylece araştırmamızın bir bölümü İslâm dininin bir kültür yapısı olarak beraberinde getirdiği *sorunların araştırılmasına ayrılmıştır*. Metodoloji olarak önceden kullanacağımızı söylediğimiz yapı unsurlarının dinle çakışması konusu dolayısıyla, araştırmamızın uzunca bir bölümünde Osmanlı toplum strüktürü üzerinde durmamız gerekecektir. Konu, Türkiye'de daha ele alınmamıştır ve strüktürle din arasındaki ilişki ile yüzlerce defa karşı karşıya gelmiş bulunan Batı sosyal bilimcileri kadar bu konuda problemli bir ortamla başetmenin yarattığı zorluklarla karşılaşmamışızdır. Eserimizin son bölümü dinin Türkiye'de bir eylem yönetici olarak tesiri hakkındaki bulgularımızın İzmir'de bir grup işçi üzerinde yaptığımız bir araştırmada ne dereceye kadar doğrulandığının aranmasına ayrılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
DİN SOSYOLOJİSİ VE DİNSEL DAVRANIŞ

Son zamanlarda, din sosyolojisi konusunda değerli bir el kitabının yazarı, kitabının *din sosyolojileri* adıyla basılmasının nedenine değinirken, bu alanda bir çeşitliliğin belirdiğini anlatıyor.[1] Durum, gerçekten Desroche'un işaret ettiği gibidir. Bir tek din sosyolojisi teşekkül etmemiş, her sosyoloğun ilgi alanına göre din sosyolojileri ortaya çıkmıştır. Fakat din sosyolojisinin tekli bir yapısının olmamasının, dinin ideolojik fonksiyonlarını araştıranlar için cesaret kırıcı olması gerekmez. Araştırmacı daha pek gelişmemiş olan bu sahayı kendi bulgularıyla daha genişletebilecek durumdadır. Bu sahada *ana tartışmaları ortaya çıkarmış olan* düşünürler de din sosyoloğu olarak tanınmış olan kimseler değildir. Bunlar, her sosyal bilimcinin zaman zaman fikirlerine geri gelmek mecburiyetinde kaldığı iki klâsik düşünürdür: Karl Marx ve Sigmund Freud. Yirminci yüzyılda bu konudaki gelişmeler, bilerek veya bilmeyerek, bu iki kişinin açtığı tartışmaların izinde yürümüştür. İkisinin katkısından Freud'un etki-

1 Henri Desroche, *Sociologies, Religieuses* (Paris, Presses Universitaires de France, 1968), s. 5.

sinin daha sürekli olduğuna şüphe yoktur. Freud'un hayatını şahsiyetin yapısını araştırmaya vermiş olması, Marx'ın ise *ideologienlehre* (ideoloji öğretisi) ile ancak hayatının bir bölümünde meşgul olmuş olması, aradaki farkı açıklar. Ancak, gösterileceği üzere, Freud ile Marx'ın görüşleri birbirlerinden o kadar da uzak değildir.

Bir alanın ana tartışmalarını ortaya çıkarmış olmak, o alanın ana problemlerini koymuş olmak anlamına gelmez. Din sosyolojisi konusundaki kıvılcımlar her ne kadar Marx ve Freud'un etrafında toplanıyorsa da, konunun bilimsel işlenişini Dumezil gibi din bilginlerine, Durkheim gibi sosyologlara, Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi antropologlara borçluyuz. Bu açıdan, sahaya din sosyolojisinin gelişmesi açısından yaklaşmak en doğru yol gibi görünebilir. Fakat bir diğer yaklaşım, konuyu, bilimsel biçimini aldığı zamandan önce başlatmaktır. Alana, bizim açımızdan daha anlamlı bir görüş sağlayan bu yönden gireceğiz.

Daha önce, Marx'ın ideoloji öğretisine getirdiği temel kavramları ele almıştık. İdeolojilerin Marx için dinle olan ilişkisi Marx'ın kendi entelektüel gelişme sürecine bağlanabilir. Bu süreç içinde Marx'ın ideoloji konusuna ilk defa olarak bir din meselesi dolayısıyla önem vermiş olduğunu görüyoruz. Dinle kurulan bu ilişkiyi, Marx'ın fikirlerinin Feuerbach'a giden köklerinde aramak gerekir.[2]

Feuerbach, Marx'ın gençliğinde Almanya'da Hegel'in sistemini daha radikal bir yöne çevirmek isteyen bir grubun fikrî önderliğini yapmıştı. O sıralarda çıkardığı *Hıristiyanlığın Özü* (1841), *Felsefenin Reformuna Başlangıç Tezleri* (1842) ve *Geleceğin Felsefesinin Temelleri* (1843) adındaki kitapları Alman entelektüellerini ve bilhassa gençliği çok etkilemişti.

---

2 Feuerbach ile Marx arasındaki ilişkiyi bu konunun en iyi işlendiği bir esere dayandırıyorum. H. B. Acton, *Illusion of the Epoch: Marxism – Leninism as a Philosophical Creed*, (Londra, Cohen and West, 1955), s. 116 v.d.

Feuerbach'ın tezinin esası, *algılama* (perception) hakkında bir bulgusuna dayanıyordu. Feuerbach'a göre bir şeyin varolduğunu söylemek, yalnız o şeyin tasavvur edilebileceğini söylemek değildir. Böyle bir iddia, buna ilâveten, var kabul edilen şeylerin algılanabileceğini (*perceived*) veya duyulabileceğini (*sensed*) söylemektedir. Feuerbach'ın bundan çıkardığı sonuç şudur: Allah'ın varlığı onun algılanabileceği bir şekil almazsa, ispat edilemez. Böylece Feuerbach'a göre dinbilimin kanıtları aslında kof ve etkisiz varsayımlardır. İnsanların kalbinde Allah inancı ise kendi sınırlılığını ideal bir varlıkla karşılaştırma eğiliminden doğan bir projeksiyondur. Din, insanın kendi düşüncesinin insanlarüstü bir plana aktarılışıdır. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve ilâhî adaletin tecellisine inançları, gene insanların kendi adalete susamışlıklarının soyut bir plana aktarılmasıdır. "Dünya ötesi", bir insanî isteğin şekil değiştirmesinden ibarettir."[3]

Feuerbach'a göre bu durum, dinle rüya arasında önemli bir benzerlik ortaya çıkarıyor. "Duygu açık gözlerle gördüğümüz bir rüyadır, din uyanan bilincin rüyasıdır, rüya dinlerin esrarının anahtarıdır."[4]

İnsan, dinsel fikirlerinin kendi iç hayatının bir projeksiyonu olduğunu anladığı anda, artık kendi tabiatının dışında bir miyar aramayacak, kendi kişiliğini idrak etmeye çalışacaktır. *Hıristiyanlığın Özü*'nün ikinci baskısına yazdığı girişte Feuerbach, bunu çok açık bir şekilde belirtiyordu: "Hıristiyanlık, aslında yalnız insanlığın Us'undan değil, bizzat hayatından da uzun zamandan beri yokolmuştur. Hıristiyanlık, artık yangın ve hayat sigortalarımızla demiryollarımız ve buhar gemilerimizle, resim ve heykel galerilerimizle, askerî ve endüstri okullarımızla, tiyatro ve bilimsel müzeleri-

3 Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s. 139-140. Acton, *The Illusion*, s. 118.

4 *Hıristiyanlığın Özü*, 26-27; Acton, *The Illusion*, s. 118.

mizle tam bir zıtlık halinde olan bir sabit fikirden başka bir şey değildir."[5] Daha sonra göreceğimiz üzere Feuerbach'ın bu fikirlerinin çok benzer türleri Freud'da ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla ideoloji ile din ilişkilerinin ortaya çıkarılmasında Freud ile Marx arasında genellikle sanıldığından daha büyük bir yakınlık mevcuttur.

Marx ve Engels Feuerbach'ın bu yazılarının çok büyük etkisi altında kalmışlardır. Marx'ın din için "halkın afyonu" tabirini ilk defa olarak kullandığı "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Kritiği" adındaki makalesi Feuerbach'ın bu fikirlerinin tesiri altında yazılmıştır. Cümlenin tümü oldukça nadir bulunabildiği için kendi başına ilginçtir: "Din, baskıya tâbi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. (Din) halkın afyonudur."[6] Acton'un belirttiği gibi, burada "afyon"un anlamı vicdansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir araç değil, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmacadır.

Marx'a göre, din eleştirisi genel bir dünya anlayışına yol açmaktadır: İnsan dindeki aldatmacayı anladığı andan itibaren kendi kendini esir ettiği şartların ortadan kaldırılması zorunluluğunu da anlar.[7] Proletarya, bu "yabancılaşmanın" (*alienation*'un) yani hakiki gereklerden uzaklaşmanın yalnız din planında değil, sosyal, iktisadi ve siyasi planlarda gerçekleştiği sınıftır. Bundan dolayı "yabancılaşma" sürecinin muhtelif şekillerde üstüste bindiği proletarya, ihtilâli yapacak olan gruptur. Fakat bundan da Marx, genel olarak teoriler hakkında sonuçlar çıkarıyor: Teori bir tesadüf eseri olarak ortaya çıkmaz. Teori toplumun bir bölümünün formül halinde ifade edilmiş ihtiyacıdır. Bunun tersini de şöy-

---

5 Acton, *The Illusion*, s. 121; *Ibid.*, s. 123.

6 *Ibid.*, s. 121.

7 *Ibid.*, s. 123.

le ifade edebiliriz; teori maskesinin filozoflar tarafından yırtılması kendi başına bir sonuç vermez. Felsefede bile pozitif eylem, ancak bir ihtiyacın bir teori ile çakıştığı noktalarda elde edilebilir. Marx'ın burada "teori"yi toplum "ihtiyacı"na bağlaması, göreceğimiz üzere fonksiyonel din eleştirisinin başlangıcı sayılabilir.

Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels bunun ötesine giderek ideolojik düşünce tarzının karşısında çıkaracakları alternatif araştırma tarzlarından bahsediyorlar. Bunlar insanların "hakiki" yaşayışlarına dayanan incelemelerdir; hakiki insandan kastedilenleri ise en açık bir şekilde *Siyasal Ekonomi Kritiği*'nin girişinde buluyoruz:

> "Bu gibi ihtilâlleri gözönünde tutarken tabiî bilimlerde olduğu gibi, varlıkları dakik olarak tespit edebilen bir ayırım yapmamız gerekir. İktisadî üretim şartlarının maddî ihtilâliyle bu çatışmanın bilincine vardığımız hukukî, siyasi, dini artistik ve felsefî ideolojik şekilleri birbirinden ayırmamız gerekir."

Bunun Marx ve Engels tarafından sistem olarak işlenmiş şekli, materyalist tarih görüşüdür. Görüldüğü gibi Marx'a göre ideoloji ile din arasında kuvvetli bir bağ mevcuttur. Fakat dinin bir özelliği, kullanılan bir tahakküm aracı olmaktan çok, insanın sarıldığı bir kurtarma aracı olmasıdır.

Dine karşı Marx'tan çok başka bir yönelimi olan Freud için, din aynı oyalayıcı fonksiyonu ifa etmektedir. Fakat, bu defa din kişinin toplumsal bunalımlarından hayli önce beliren bazı şahsiyet problemlerini halletmek için başvurduğu bir "oyun"dur. Freud'a göre kişinin şahsiyet evriminde ilk safha, çocuğun hiçbir şekilde anlamadığı bir âlemde kendisini tamamen güçsüz hissetmesidir. Bu güçsüzlüğün karşısında çocuğun isteklerini yerine getiren bir nevi "kâdir'i mutlak" olan ana ve sonra baba belirir. Sonradan, inançla-

rı daha biçimsel bir şekil aldığı zaman, kişi, çocukluğundaki durumunu hatırlatan durumlara kendini kolayca uydurur. Eskiden beri özlemini çektiği "kâdir'i mutlak"ı başka bir şekil altında yeniden keşfetmeye hazır ve isteklidir. Din bu özlemi yerine getiren bir yapıdır (*Construct*).[8]

Erikson'un ifadesiyle:

> "Yeni doğmuş çocukta beliren güveni destekleyen ana baba inanı, tarih boyunca kurumsal teminatını (bazen de en büyük düşmanını) örgütlenmiş dinde bulmuştur. Korumanın sonucu olan güven, herhangi bir dinin gerçekliğinin mihenk taşıdır. Bütün dinlerde ortak olan şeyler şunlardır: dünya nimetleri gibi, manevi sağlık dağıtan yaradana ya da yaradanlara zaman zaman çocuksu teslim oluş; insanın önemsizliğini belli eden bir küçülme ya da alçakgönüllü davranış; dua ve şarkı yoluyla kötü davranış, kötü düşünce ve niyetlerin itiraf edilmesi ve tanrısal rehberlik sayesinde iç huzuru için içten gelen yakarış; son olarak, bireysel güvenin ortak bir inan, bireysel güvensizliğin ortak olarak kavramlaştırılmış bir kötülük olması gereği. Öte yandan, bireyin kendine gelmesinin kaynağını çoğunluğun katıldığı ayinlerde bulması ve cemaate güvenin bir işareti haline gelmesi de bu ortak noktalardandır."[9]

Marx'ın din teorisinin ilginç taraflarından biri, Marx tarafından kişisel oyalama planında ifade edildikten sonra toplumsal fonksiyon olarak *açık* bir şekilde ele alınmamış olmasıydı. Marx'ı bilen birisi için Marx'ın din'in üst tabakaların bir âleti olduğunu düşünmüş olacağı tahmin edilebilir. Fakat, bir iki kısa atıf hariç, bunun genel teorisini Marx'ta bulmak mümkün değildir. Marx'tan sonraki sosyolog ve antro-

---

8 Freud ve din için bkz. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (Garden City, New York, Doubleday, 1957).

9 Erikson, *Childhood and Society*, s. 242.

pologlar Marx'tan daha Marx'çı bir görüşle dinin toplumsal yapıları desteklemekte ne şekilde iş gördüğü konusunu ele almışlardır. Bu arada, Marx'ın bilinçli olarak üzerinde durmadığı fonksiyon kavramı, toplumlarla dinler arasındaki ilişkileri incelemenin bir ana türü olmuştur.[10]

Bunu ilk defa, Durkheim, toplumun tüm varlığını düzen ve yapılarının dinde ifade edildiği kavramıyla anlatıyor. Din, toplumun minyatürleştirilmiş modelini veren bir kurumdur. Dinî "âyinler" (*rites*) ise, o toplum içinde yaşayan insanların, zaman zaman kendi yapılarının sosyal "anayasa"sını hatırlamalarını mümkün kılan bir "toplum değerleri doğrulama"sıdır.[11]

Durkheim'ın problemi ele almasındaki özellik, ondan önceki bilimadamlarının aksine, dini *kendi dinsel inançları açısından yorumlamamış* olmasıydı. Ondan önce gelen ve din üzerinde çalışan âlimler, dinleri daima kendi dinlerinin daha ilkelleşmiş bir şekli olarak ele almışlardı. Meselâ Max Müller, ilkel dinlerin inançlarını soyut ilâhlardan çok eşyalar ve maddî varlıklar etrafında toplamalarını, bu maddî varlıkların daha soyut bir varlığı temsil etmeleri şeklinde yorumlamıştı.[12] Edward Tylor ve Sir James Frazer aynı geleneği devam ettirmişlerdir. Tylor, örneğin, dinin ilkel toplumlarda eşyala-

---

10 Fonksiyonel yaklaşımın literatürü buraya sığmayacak kadar geniştir. Biz şu ana kaynakları zikretmekle yetineceğiz: Carl G. Hempel, "The Logic of Functional Analysis", der. Llewellyn Gross *Symposium on Sociological Theory* (Evanston, III., Row, Pelerson, 1959), s. 271-310; Talcott Parsons, Robert F. Bales ve Edward Shils, *Working Papers in the Theory of Action* (Glencoe, III, The Free Press, 1953); Marion J. Leoy, *The Structure of Society* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1952).

11 Durkheim için bkz. *Essays of Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et al.*, (der. Kurt H. Wolff, New York, Harper Torchbooks 1964), bilhassa s. 97-117: Hugh Dalziel Duncan, "The Development of Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationships".

12 Max Müller, Frazer ve Tylor hakkındaki bilgilerimi R. Godfrey Lienhardt, "Religion", *Man Culture and Society* (der. Harry L. Shapiro New York Galaxy Books, 1960), s. 310 v.d. na dayandırıyorum.

rın etrafında toplanmasını böyle açıklamıştı. O, dinin bu şekilde eşyaya tapma şeklini almasını ilkel insanın, "şey"lerden her birinin ona can veren bir ruhla birlikte geldiği inancına bağlamış, buna "animizm" demişti. Kendisini bu kanıya vardıran düşünce tarzı şuydu: İnsanlar kendilerinin "ruh sahibi" olduklarını anlamışlar ve bunun nesneler için de gerekli olacağını sanmışlardı. Durkheim, ilk olarak, dinin, Hıristiyanlığın veya diğer tek tanrılı dinlerin inançları üzerinde modelleşmeyen bir şeklini tasavvur edebilmiştir. Dinsel *Hayatın Temel Şekilleri* adındaki eserinde, dinin, kişisel değil, toplumsal bir süreç olduğunu iddia etmişti.[13] Ona göre, Avustralyalılar totem hayvanlarına, gruplarının birliğini temsil ettikleri için tapıyorlardı. Totemin kutsallığı bir kere kabul edilince, totemlerin topluluğu olan toplumun da kutsal bir varlık olduğu inancının temelleri atılmış demekti. Totemlere karşı gösterilen saygı, bu itibarla, toplumun genel yapısına gösterilen bir saygıyı temsil ediyordu. Dinsel şeylere karşı saygı, otoriteye karşı hürmetten başka bir şey değildi. Durkheim bu yoldan şu önermeye varmıştır: Dinsel tapmanın asıl nesnesi toplumun kendisidir.

Gene, dinlerin toplumsal fonksiyonu üzerinde durmuş olmakla beraber, bunun psikolojik kattaki mekanizmasını izah etmiş olması bakımından Bronislaw Malinowski'nin öğretisine değinmemiz gerekecektir. Malinowski'nin teorileri antropologlar arasında Freud'a çatmak için kullanılmıştı[14] fakat Malinowski'nin açıklaması psikolojik etmenlerin mekanizmasını da ciddiye aldığı derecede Durkheim'ın fonksiyonalizmine yeni bir boyut katmıştı.

---

13 Durkheim için buradaki bilgilerimi Talcott Parsons, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion" *Journal of the History of Ideas* 5 (April 1944), s. 176-190 v.d. na dayanmaktadır.

14 Bkz. Harris, *The Rise...*, s. 426, 564 ve krş. R. Piddington, "Malinowski's Theory of needs", *Man and Culture: An Evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, (Londra, Routledge, 1957), s. 33-51.

Trobriand Adaları yerlilerinin toplumsal sistemini en küçük teferruatına kadar inceleme imkânına sahip olan Malinowski, bu toplumda özellikle "büyü"nün ifa ettiği rolü anlatması ile tanınır. Bu fonksiyon şöyle tanımlanabilir: Bütün toplumlarda "büyü" belirli zamanlarda sonuç elde etmek için kullanılan yollardan biridir. Fakat büyü kullanan insanlar, aynı zamanda "büyüsel" olmayan bir sistem de kullanırlar. Meselâ, açlıklarını tatmin etmek için "büyü" yapmazlar, toprağı ekip biçerler ve yağmurların gelişi, güneş günlerinin sayısı gibi tabiat olaylarına dikkat ederler. Bilim öncesi bir bilim sistemi kullanırlar. Bu şartlar içinde ortaya çıkan sorun, büyünün niçin ve nerede, hangi özel hallerde kullanıldığıdır. Malinowski'nin Trobriand'lılarda gözlemlediği şuydu: Trobriand'lılar tabiatla olan ilişkilerinde birbirinden ayrı kuralları olan iki ayrı sistem kullanıyorlardı. Yerli, bir taraftan, tarım ve balıkçılık için son derece geçerli ampirik bilgilere sahipti. Bu âlemde davranışı tamamen rasyoneldi ve kişi çalışma ile sonuç alma arasındaki bağdan çok kesin bir şekilde haberliydi. Yerli bu sistemle yanyana, bir de "büyüler" sistemi kullanıyordu. İkinci sistemin özelliği, daha önce tarif ettiğimiz düzenin, bu âlemin ötesindeki kuvvetlerle bazen bozulabileceğini öngörmesiydi. Malinowski'nin önemli buluşu, yerlinin olağanüstü durumlar için ayırdığı bu ikinci anlam kategorisi ile, her ampirik sistemde ortaya çıkması muhtemel "bilinmeyen" faktörünü de bilgisel sistemin içine katmış olduğunu görmüş olmasıdır. Malinowski, bu şekilde, ilkellerin bilgisel sisteminin bile "boşluk"lar kabul etmeyen bir sistem olduğunu göstermişti. Genel bir bilgi sistemi, başlangıçtan itibaren, en ilkel seviyede bile, "her şey"i izah etmeye çalışan bir sistemdir. Bir evren modelidir.

Malinowski bunun ötesine giderek, tehlike yaratan faaliyetlerin psikolojik mekanizmasını da izah etmiştir. Belir-

li bir faaliyet, onu yapanlar için hayatî ise ve aynı zamanda başarı şansı nisbeten düşük veya daha çok talihe bağlı ise, bu faaliyete iştirak edenleri çok yüksek bir gerilim içinde tutar ve onları *frustrasyona* götürür. Büyünün, başarısızlığın etkisini ortadan kaldıracak olan bir mekanizma olması, müşterek moralin yüksek seviyede tutulmasına imkân verir. "Büyü"nün bu moral bozulmasına mâni olduğu derecede önemli bir toplumsal fonksiyonu mevcuttur.

Durkheim teorileri ve Malinowski'nin din ve büyü hakkındaki buluşları daha sonra bunların izinde yürümüş olan A. R. Radcliffe-Brown tarafından daha özel şekillerde geliştirilmiştir. Radcliffe-Brown, bilhassa Durkheim'ın dinsel "âyinlere" (*rites*) verdiği önemi işleyerek, dinin bir davranış türü olarak incelenmesi için ana kuralları ortaya çıkarmıştır. Dinler sosyolojisi alanında önemli bir aşama teşkil etmeleri bakımından tezinin kendisi tarafından yapılan özetini hatırda tutmamız gerekir.[15]

1. Belirli bir dini anlamak için etkilerini incelememiz gerekir. Bundan ötürü din *faaliyet halinde* incelenmelidir.

2. İnsan davranışı genellikle duygu adı verilen zihinsel (*mental*) eğilimler tarafından kontrol edildiği veya yönetildiği için, belirli bir dinî topluma katılmanın sonucu olarak kişide hangi duyguların geliştiğini bulmak gerekir.

3. Din üzerinde yapılan çalışmalarda, önce, özellikle, din ile ilgili hareketler ve kişisel veya toplumsal âyinler incelenmelidir.

4. Bazı modern dinler, belirli öğretiler üzerinde dururlar. Dikkatlerini inanç üzerinde toplarlar. Bu özellik karmaşık bir yapıya sahip olan toplumların geçirdiği özel toplumsal değişmelerin bir sonucudur.

---

15 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York Free Press, 1965), s. 177.

5. Bazı toplumlarda din ve sosyal yapı arasında dolaysız ve yakın bir ilişki vardır. Fakat halk arasında değişik dinsel kuruluşlar veya mezhep ve "kilise"lerin kurulması sonucu, ayrı ve bağımsız bir dinsel yapı ortaya çıkarsa, bunun tüm toplumsal yapı ile olan ilgisi birçok yönden dolaylı ve izlenmesi güç bir hale gelir.

6. Genel bir kural olarak... tüm dinler çift yönlü bir bağımlılık duygusunu ifade eder ve din, toplumsal fonksiyonunu bu dayanışma duygusunu sürekli olarak desteklemek yolu ile yapar.

Radcliffe-Brown'ın "çift yönlü bağımlılık" hissinden kastettiği, insanların kendi toplumlarının dinsel törenlerinden hem bir şey beklemesi hem de onlardan çekinmesidir. Toplumun asıl dayanışmasını sağlayan, bu bekleme ve çekinmedir.

Görülüyor ki, bu anlayışta Freud'u hatırlatan bir unsur, "bağımlı olma" ilişkisi, hâlâ teorinin içinde vardır. Fakat Marx'ın "kendi kendini aldatmaca" teorisinden oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz. Din, burada bir "avutma" şeklinde değil, fakat insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapının genel çizgilerini anlamalarına yarayan bir model olarak beliriyor. Aynı zamanda din, toplumun şeklini destekleyen "duygu"lar yarattığı derecede, toplumun devamlılığını sağlamaktadır. Marx'ın izahını bir dereceye kadar hatırlatan bölüm, dinin belirli bir toplumun mekanizmalarını devam ettirmeyi sağlayan, öğrenilmiş fikrî kalıplardan biri olmasıdır. Dinin "ideolojik" niteliği de kendini bu noktada göstermektedir. Fakat din ile toplumsal yapı arasında bire bir uygunluğun olmasının daima gerekmemesi, bazen dinsel "âyinlerin" kendi başına yapısal bir önem kazanabilecekleri yeni bir anlayış getiriyor. Radcliffe-Brown'a göre dinsel model, bazen yapıdan kopup kendi başına çalışan bir unsur haline gelebilir. İşte bu noktayı Marx'ın teorisine uydurmak biraz zordur.

Bunun nasıl böyle olabildiğini anlamak için de, Marx'ın fikirlerini ortaya attığı devirden beri toplum içinde kültür birimlerinin özerkliği fikrinin kendi kendine çalışır bir sistem oluşunu izlemek gerekir.

Kültür

Toplumsal bilimlerin en kaypak ve anlaşılması en zor kavramlarından biri kültürdür. Teknik anlamında kullanılmadığı zaman, beraberinde getirdiği çağrışımlar Picasso, Mozart, Beethoven, tiyatro, edebiyat ve sanatla ilgilidir. Fakat teknik anlamında kültürün, çok daha geniş bir kapsamı vardır.[16] Kültürün bu teknik anlamı, sosyal antropologların 19. yüzyıldan beri geliştirdiği bir kavramdır. Konu, insan topluluklarının kimlik ve özelliklerini anlatmak yolunda önem kazanmıştır.

Kültür kavramını anlatmak için Clyde Kluckhohn'dan esinlenerek ortaya çıkardığım bir örneği kullanmak istiyorum.[17]

Her toplumun toplumsal özelliklerinin bir "maddî" dayanağı vardır. Meselâ, sepet örmenin çok önemli olduğu bir toplumda sepet örebilmek için kurutulmuş saz saplarına veya birçok ince dala ihtiyaç vardır. Fakat dal veya saz kendi başına bir sepet teşkil etmez. Sepet ancak, dalların veya sazların belli bir şekilde işlenmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu

---

16 Kültür üzerindeki ana kaynaklar için bkz. A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York, Vintage Books, t.y.); Ralph Linton, *The Tree of Culture* (New York, Alfred Knopf, 1955); *Man, Culture and Society* (Der. Henry L. Shapiro, New York, Galaxy Books, 1960); Leslie White, *The Evolution of Culture* (New York, McGraw Hill, 1959); George P. Murdock, "Changing Emphases on Social Structure", *Southwestern Journal of Anthropology* II (1955), s. 361-70; A. L. Kroeber ve Talcott Parsons "The Concept of Culture and of Social System" *American SociologicalReview* 23 (1953) s. 582-583; Fred Eggan, "Cultural Drift and Social Change", *Current Anthropology* 4 (1963), s. 347-355.

17 Bkz. *Culture and Behaviour, Collected Essays of Clyde Kluckhohn* (Free Press of Glencoe, 1962), s. 22.

"belli bir şekilde işleme" dal türünden maddî bir olay mıdır, yoksa öğrenilen, sembollerle anlatılan bir işlem olması bakımından maddî değil midir? Antropologlar böyle problemlerle karşılaştıkları vakit "maddî" – "maddî olmayan" ayırımının anlamsız bir hale geldiğini görmüşler ve tamamen farklı bir kavramlaştırmaya gitmişlerdir. Önemli olan, belirli bir sepet örme veya evlenme veya hükümranlık veya harbetme şeklinin toplum içinde nasıl herkes tarafından bilinen, diğer kuşaklara da geçirilen bir model haline geldiğidir. Bunu sağlayan yolların tümüne "kültür" denmektedir.

Kültür, toplum yapısı şekillerinin kaybolmamasını sağlayan araçların anlamlılık ve aynı zamanda iç anlamlılık ve tutarlılığının incelenmesidir.

Kültürle, beraberinde gelen "maddî" ortam arasındaki bağları da şöyle anlatabiliriz:

Bir kimsenin çevrede topladığı dallar, belirli bir şekilde olacağına göre, öreceği sepetin, o dalların verdiği imkânlar tarafından sınırlanan bir yönü vardır. Bu itibarla kültür, hem toplumun sembol haline getirilmiş modellerinin ve hem de onlara set çeken "maddî" imkânların tümüdür. Fakat sepetle kullanılan malzeme arasında –insanların son derece pratik zihnî kabiliyetleri dolayısıyla– bire bir şeklinde bir ilişki yoktur. Bundan dolayı malzeme türünün örülecek sepetin şeklini belirlediğini söyleyemeyiz. Maddî ortam ancak sınırlar koyar. Fakat sınırlar koyduğu kadar, içinde bulunduğumuz toplumun şekillenmesinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Böylece, "şey"ler, kültürün esas unsurlarından birincisini, "şey"lerin ilişkilerini kuran soyut sistem ise ikincisini meydana getirir.

Bu ilişkilerin "şekil"lerini muhafaza etmelerini sağlayan iki unsur vardır: Kültürel "anlam"lar ve onları taşıyan sembol sistemi. Dil ve hilâl, bayrak gibi kültür bakımından anlamlı şekiller sembollerin başında gelir. Sembollerin anlamı

üzerinde toplum içinde bir anlaşma olduğu için, bunlar ortak bir "anlama" sağlarlar.[18] Bu anlama iki şekildedir. Sembol kişi tarafından anlaşılıp, kişi ona göre hareket ettiği zaman, buna davranış diyoruz. Semboller kendi aralarındaki ilişkilere ortak bir şekil kazandırdıkları zaman buna kültür diyoruz.

Dinî sembolizmin çalışmasını Johnson çok iyi özetlemiştir:

> "Bir zamanlar bazı nazariyeciler belirli birtakım şeylerin, özlerinde bulunan nitelikler dolayısıyla kutsal olduğunu ileri sürerlerdi. Buna göre, güneşe, parlak ve sıcak olduğu ve ürünün yetişmesine yardım ettiği için çok defa tapınıldığını; Ganj Nehri'nin büyük bir nehir olduğu için kutsal sayıldığını; Fuji, Sina ve Olimpus'la diğer kutsal dağlara büyük oldukları ve huşu ilham ettikleri için tapınıldığını düşünüyorlardı. Bu nazariyenin yanlış olduğu, kutsal şeylerin kendi başlarına her zaman pek de huşu verici olmamasından, bir de bütün yüksek dağların ve büyük nehirlerin kutsal olmamasından belli olabilmektedir..."
>
> "Elle tutulur kutsal şeyleri anlamanın yolu, elle tutulamayan, görünmez doğaüstü düzenin elle tutulur gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek doğaüstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar, böylece hesapça ona olan inancımızı pekiştirir. Tanrı ve azizler uzakta görünmez ve anlatılamaz oldukları halde insan bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir. Sembollerin biçimi, sembolize edilen şeyin biçimiyle ilişkilidir. Böylece domuz, bir verimlilik âyininde kullanıl-

18 Semboller için bkz. S. L. Langer, *Philosophy in a New Key: A Sudy in the Symbolism of Reason, Rit and Art* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1942), K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Louisiana State Univ. Press, 1941) Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Form* (Çev: R. Mannheim, New Haven, Yale Univ. Press, 1953-1957) III cilt T. Parsons ve E. Shils, *Toward A General Theory of Action* (Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1951).

mak için uygun bir semboldür. Yılan toprak altında yaşar ve ölülerin ruhları gibi çok defa tehlikelidir."[19]

Sembollerin anlaşılmasını sağladığı, elle tutulmaz fakat şekilli ve şekillendirici kültür alt sistemleri içine; teknoloji sistemleri, siyasal ve iktisadî meşruluk modelleri, çocuk büyütme, din, eğitim, "görgü" usûlleri ve hukuk sistemleri girmektedir. Önemli olan, bunlardan her birinin kendi içinde, toplumun fertleri için anlam ifade eden bir sistem olarak çalışmasıdır. Bölümler kendi aralarında da anlamlı bir sistem ortaya çıkardıkları derecede bir kültür bütünü meydana getirirler.

Görülüyor ki, dinin "afyon" fonksiyonu, teknolojik bir sistemin "afyon" fonksiyonundan farklı değildir. Bütün kültürün, hangi sistem altında olursa olsun, kendi kendini devam ettiren bir nitelik taşıdığına bakılırsa[20] içindeki unsurların tümü "ideolojik" bir mahiyet taşımaktadır. İdeoloji, Marx'ın modelinde olduğu gibi, özel bir "aldatmaca" değil, toplumun kendi kendini devam ettirebilmek için içinde bulunan bütün fertlere, başka başka alanlarda oynattığı oyunun kuralları haline gelmektedir.

Bizim buradaki amacımızı, bu açıdan, dinin Türk toplumu içinde ortaya çıkardığı oyunun kurallarıyla siyasal hayat arasındaki ilişkileri aramak olarak ifade edebiliriz.

Daha önce üzerinde durmadığımız önemli bir nokta, bir kültür bütününün, bir kere ortaya çıktıktan sonra, değişen şartlar dolayısıyla toplumun, ihtiyaçları değiştiği zaman bile, kendi kendini devam ettirmeye eğilimli olmasıdır. Meselâ, doğum kontrolünün kötü olduğu şeklinde dinsel plan-

---

19 Harry M. Johnson, Sociology: *A Systematic Introduction* (Londra Routledge and Kegan Paul, 1960) s. 406-407.

20 Bu kavram için bkz. Talcott Parsons, "An Outline of the Social System", *Theories of Society: Foundation of Modern Sociological Theory,* (New York, The Free Press of Glencoe, 1965), s. 38.

da oluşan bir inanç, bilimsel ve teknolojik araçlarla sağlıklı bir çevre ve yaşam koşullarına kavuşarak, öncesine oranla daha fazla üreyen bir toplumda, başlangıçtaki toplumu yaşatıcı fonksiyonunu kaybettiği halde, kendiliğinden meşru inanç olmaktan çıkmaz.

Toplumun kültür katındaki yapıtlarının, bir kere oluştuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine bunların "özerkliği" diyoruz. Kültür yapıtları bir dereceye kadar özerk yapıtlardır.[21]

Bu arada din yapıtları da, Radcliffe-Brown'un işaret ettiği gibi, bir dereceye kadar özerk bir yapıya sahiptirler. Bu itibarla, örneğin, dinin siyasal davranışlar üzerinde etkilerini incelediğimiz zaman bunun hiç olmazsa iki ayrı şekliyle karşılaşmayı bekleyebiliriz:

1) Dinin toplum yapısıyla bütünleşmiş olarak, toplum anlaşmalarının bir doğrulaması ve kuvvetlendiricisi olarak oynayabileceği rol ve bunun yanında,

2) Bazen toplum yapısının dışında çalışan mekanizması.

Dinsel sistemlerin özerkliğini belirgin bir şekilde ortaya çıkarmanın belki de en iyi yolu, Clifford Geertz'in bilhassa bu konuda yapmış olduğu bir araştırmanın ana hatlarını vermektir.

Geertz'in ana amacı, daha önce fonksiyonalist diye tanımladığımız okulun görüşlerinin tek yönlülüğünü göstermektir. Fonksiyonalizm daha önce üzerinde durduğumuz Durkheim ve Radcliffe-Brown gibi kimselerin bağlı oldukları, toplum içindeki süreçlerin bir fonksiyon gördükleri ve bundan dolayı devam edebildiklerini belirten okuldur. Son yıllarda, sosyolojide olduğu kadar antropolojide de önem verilen bu yaklaşıma göre, toplumun içinde bir yapısal unsur varsa,

---

21 Bunun için bkz. H. S. Meekel, *The Economy of A Modern Teton Dakota Community* (Yale University Publications in Anthropology, No: 6, New Haven, Yale University Press, 1956); Erikson, *Childhood..*, s. 108 v.d.

bir fonksiyon da görmektedir. Toplum bu yapının ihtiyacını duyduğu için o oradadır.[22] Bir yapının "neden"ini araştırırken en verimli yol, bu yapının toplumun devamı bakımından ne gibi faydalar sağladığını araştırmaktır.

Gerek yapı, gerek kültür, toplumu aynı yönde destekledikleri için, fonksiyonalistler bakımından ikisinin ayrı görevleri olamaz.

Her ne kadar okul Radcliffe-Brown ile bir bilince varmışsa da fonksiyonalizmden önce de fonksiyonalistler vardı. Örneğin, bu okulun dinle ilgili baş temsilcisi Durkheim'dır. Geertz'in fonksiyonalistlere karşı serzenişi, bu fonksiyonel ilişkileri çok sıkı olarak ele almalarından ileri gelmektedir. Halbuki bizim daha önce de gördüğümüz üzere, Radcliffe-Brown'la başlayan bir akım, bazen toplum mekanizmalarının "gayelerine masruf" olmadan çalışabildikleri noktası üzerine dikkati çekmiş ve böylece Durkheim'ın tezinde oldukça önemli bir değişiklik yapmıştı.

Radcliffe-Brown'ınki kadar esnek bir teori kabul etmeyen antropolog ve sosyologlar, Geertz'e göre şöyle bir hataya düşmektedirler: Yapı ve kültür arasında bire bir ilişki tasavvur ettikleri için ya yapıyı kültürün davranışsal bir şekli ya da kültürü yapının bir yansıması olarak görmektedirler.

Oysa:

> "Kültür ve sosyal sistem kavramlarını ayırt edebilmenin en verimli yollarından biri, ilkini sosyal ilişkileri etkileyen düzenli bir anlam ve semboller sistemi olarak ele almak, ikinci-

---

22 Sosyolojide konunun ifade edilmesinin klâsik şekli için bkz. D. F. Aberle, A. K. Chen, A. K. Davis, M. J. Levy, jr. ve F. X. Sutton, "The Functional Prerequisites of a Society", *Ethics 60* (Jan. 1950), 100-111, Ullman, *Sociocultural Foundations of Personality*, s. 380-395'de yeniden basılmıştır. Bir tenkit için E. Nagel, "Teleological Explanations and Teleological Systems", *Readings in the Philosophy of Science* (New York, Appleton-Century, 1953), s. 537-558.

sini ise sosyal ilişkilerin kendine özgü düzeni olarak tanımlamaktır. Birinci düzeyde, kişilerin çevrelerini tanımlamalarına, hislerini ifade etmelerine ve karar vermelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı vardır. Diğer düzeyde ise, kalıcı eylemlerine sosyal yapı adı verdiğimiz bir karşılıklı etkileşim süreci vardır. Kültür kişilerin yaşantılarını değerlendirmelerine yardım eder ve hareketlerinde yol gösteren anlamların tümüdür, sosyal yapı ise bu hareketlerin aldığı şekil, halen varolan sosyal ilişkiler ağıdır."[23]

Geertz tezini dinsel kültürün nisbî özerkliğini bir Endonezya gecekondu çevresindeki, bir olaya dayandırarak kanıtlamaya çalışıyor.

Endonezya'da gecekondu ahalisi, Geertz'in anlatımına göre, köy toplumsal yapısını artık geride bırakmıştır. Köyde yaşarken kendisiyle devlet arasında bir nevi tampon vazifesini gören, geleneksel paternalist köy yönetiminin yerine, hayatına, merkezî bürokrasinin ve parlamenter demokrasinin usûllerinin etkisi girmiştir. Sınıflar teşekkül etmiştir. İşbölümü mesleklere damgasını basmıştır. Gecekondu çevresi çok daha geniş modernleşmiş bir âleme tâbi bir parça olarak çalışmaktadır. Toplumsal bakımdan eski yapıyla ilişki kalmamıştır. Fakat kültür düzeyine gelince, mesele hiç de böyle değildir. Geertz'in ifade ettiği şekliyle "anlam" seviyesinde *Kampong* (gecekondu) ile köy arasındaki fark çok daha yumuşak, *Kampong*'lu ile şehir üst tabakalısı arasındaki çok daha belirgindir.

Bu temel yapının üzerine Endonezya siyasetinin özellikleri binmektedir. *Kampong* ahalisi İkinci Dünya Harbi'nden sonraki kurtuluş savaşının 1930'lara rastlayan hazırlık dev-

---

23 Bkz. Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A. Javanese Example, *American Anthropologist* 59 (1957), s. 32-53, *Religion Culture and Society* (der. Louis Schneider New York, John Wiley, s. 121-141)'de tekrar basılmıştır. Burada atıf s. 137'yedir.

relerine çok arızî bir şekilde katılmıştır. Kurtuluş savaşıyla beraber gelen ulusçuluğun Batı ideolojilerine dayanan ilk şekli de *Kampong*'lara pek dokunmamıştır. Fakat ulusçu hareket güç kazandıkça *Kampong*'lar ulusçu ideolojinin etkilediği merkezler olmaya başlamıştır. Bu safhada ise ulusçuluk *Kampong*'a dinsel semboller aracılığıyla girmiştir. İdareci sınıf alt tabakalarla olan ilişkilerini çapraşık bir siyasal teori üzerinde kuracağına, kültürde zaten mevcut olan temaları kullanmayı seçmiştir. Burada bir ikilik ortaya çıkmıştır. Zira ülke eskiden beri İslâm dinini en sofuca anlayan bazı kimselerle, bu inançları çok gevşek bir şekilde en eski Cava inançlarıyla karmaşık bir senkretizm halinde kabul edenler arasında bölünmüştü. Bunlardan birincisine *Santri*'ler, ikincisine Abangan'lar deniyordu. Mesele şimdi şöyle bir şekil almıştı: Ulusçuluk, *Santri* sembol, anlayış ve görüşleriyle mi anlatılacaktı, yoksa bunların Abangan şekli mi kullanılacaktı? Her mezhep kendi sembollerini kullanmaya başlayınca *Santri – Abangan* ayrımı salt bir dinsel ayrım olmaktan çıkmış, siyasal bir ayrım olmaya doğru kaymıştır. Zamanla, *Santri – Abangan* ekseni Endonezya siyasetinin en patlayıcı eksenlerinden biri haline gelmiş ve parlamentoda siyasal ikilik bu eksenden doğmuştur. Böylece Kur'an'dan bir sûre okumak bile yavaş yavaş siyasal bir hareket olarak tanımlanmış, karşı partiye meydan okuma şeklini almıştır.

Bütün bunların içinde *Santri* ve *Abangan*'lar arasında müşterek bazı noktalar da devam etmektedir. İki grup da inançları bakımından köysel çevreye bağlıdır. Her ikisi de dinsel törenlerin köydeki gibi yapılmasına önem verir. Bilhassa cenaze töreni, *Santri* ile *Abangan* arasında gelişen uçurumun bilinmediği devrelere kadar giden bir geçmişe sahip, her iki yanın da çok önemli kabul ettiği bir törendir. Kültürleri *Santri – Abangan*'ları daha birbirlerinden bu kadar kesin çizgilerle ayrılmadıkları zamanlara doğru çekmektedir.

Geertz'in makalesinin konusu bu kültür çelişmesidir. Birbirleriyle dostluk ilişkileri olan *Santri – Abangan*'lar, bir zamanlar önemini kabul etmekte birleştikleri törenleri yapamamaktadırlar. *Santri – Abangan* kültür kalıplarının *kültür kalıbı olarak* siyaset hayatına getirdiği ikiliğin önüne kimse geçememiştir.

Geertz'in makalesinin bundan sonraki kısmı şahit olduğu bir olayı, *Santri – Abangan* ayrılığının nasıl bir cenazenin kaldırılmasını imkânsız kıldığını ayrıntılarıyla anlatmaktadır.

Santri – Abangan ikiliğine benzer bir hâdiseyi Türkiye'de de göreceğiz: Okumuşlar – cahiller ikiliği şeklinde görülen bu bölünme, kültür kalıplarının özerkliği dolayısıyla Türkiye'de yapı unsurlarından bağımsız olarak, özerk bir boyut şeklinde etkisini gösterebilmiştir.

Kurmaya çalıştığımız teorik yapıtla ilgili bir konuyu daha cevaplandırmış değiliz. Bu da "kültür"ün özerklik kazanmasını sağlayan mekanizmanın ne olduğudur. Bu sorunun cevabı aile içinde şahsiyet teşekkülünün esnekliği ilkesinde toplanır. Bunu da Melford Spiro'nun bir hayli etkili olmuş bir makalesinin anahatlarına dayanarak anlatabiliriz.

Spiro, zamanımızda yapılmış birçok araştırmaların özeti olan çalışmasında, aile içinde aktarılan toplum değerlerinin nasıl olup da tamamen belirlenmiş olmadıkları konusunu işlemektedir. Problemi ortaya koyuş şekli ise şöyledir:

Kültür kavramını kullanan herkesin karşılaştığı bir problem mevcuttur: Kültür kendi başına yaşayan bir bütün niteliğini taşıyan bölünmez bir varlık mıdır, yoksa muhtelif toplumsal süreçlerin eş şekillerinin tek bir kavram altında, kolaylık sağlansın diye, birleştirilmesinden mi ibarettir?

Bu meselede "kültür"ü birinci açıdan ele alanlara, yani *kültür*'ün insanların davranışlarından ayrı bir bütün olduğunu kabul edenlere, (kavramların hakiki varlıkları karşıladığına inanan Ortaçağ felsefecilerine atfen) *realist* (gerçek-

çi) denmiştir. Bunların karşısında kültür'ün birçok süreçten meydana gelen bir olay olduğunu, kavramın ayrı bir varlığı olmadığını, onun yalnız bazı toplum olaylarını farketmeye yarayan bir kavramlaştırma türü, hakikati görmemize yardım eden bir gözlük olduğuna inananlara *nominalist* (adcı) denmiştir. (Kavramların hakiki "şey"ler olmayıp yalnız *isimler* olduğuna inanan Ortaçağ felsefecilerine atfen.)

Spiro'nun dediği gibi realistlerin *kültür* kavramı sanki insan davranışlarının dışında, onların üzerinde duran ve onları şu veya bu yöne iten esrarengiz bir bulut intibaını yaratıyor. Spiro'nun ifadesiyle:

> "Yeni yazılarında Kroeber öğrenme kavramını kullanmıştır. Fakat Kroeber ve diğer "gerçekçi"leri okuyunca, insanoğlunun öğrendiklerinden ve öğrendiklerinin uzviyetinin bir parçası haline gelmesinden dolayı davranmayıp, biyolojik olgunlaşma hariç tutulursa doğuştan beri pek az değişen, biyolojik uzviyeti bir yöne iten ya da başka bir yöne çeken dıştaki bir güç yüzünden davrandığı izlenimi ediniliyor."[24]

Spiro'ya göre nominalistler genellikle kültürü öğrenilmiş kalıplar olarak tanımlarlar, fakat onların da izah edemediği iki nokta mevcuttur. Öğrenilen birçok şeyler, yapmaktan hoşlandığımız şeyler değildir. Nasıl oluyor da bir öğreti bizi devamlı olarak hoşlanmadığımız şeyler yapmaya itiyor? İkincisi de nominalistler "öğrenilen"in ne olduğunu anlatmaktadırlar. Meselâ, çeşitli toplum katlarında öğrenilenler aynı şeyler midir? Buna nominalistlerin tezinde bir cevap bulamıyoruz.

Spiro'ya göre beğensek de beğenmesek de, toplumumuzun değerlerini yerleştiren mekanizma şudur: Çocuk, ana

---

24 Melford Spiro, "Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy" *Psychiatry* 14 (Feb. 1951), s. 31-46, yeniden baskısı Ulmann, *Sociocultural Foundations of Personality*, s. 186 v.d., buradaki atıf s. 187'yedir.

ve babası tarafından, en küçük yaşından itibaren "iyi" hareketleri için mükâfatlandırılır, "kötü" hareketleri için cezalandırılır. Çocuk ancak "iyi" hareketler yaparak dikkat çekebileceğini, sevgi ve şefkat göreceğini öğrenir. Büyüdükçe, "iyi" hareketlerinin aynı zamanda ahlâka uygun, doğru, yapılması gereken hareketler olduğu kanısına varır. Kısaca çocuk, anası ve babasıyla özdeşleştirme (*identification*) kanalıyla bir *süperego*[25] kurmaya başlar, ailesinin "doğru" bulduğu değerleri yapar. Toplumun "norm"u kişinin "değer"i haline gelir. O da çocuklarına aynı bilgileri aktaracaktır.

Meselenin Spiro tarafından açıklanması bize basit gibi gelebilir. Fakat önemli olan yönü, Spiro'nun değerleri topluma yerleştirmenin ayrıntılı psikolojik mekanizmasını anlatmış olmasıdır. Böylece, değerlerin aktarılışı Freud'un daha önce şahsiyet katlarının oluşması hakkındaki teorisiyle kenetleniyor.

Freud'un şahsiyet evrimi teorisi, bilindiği gibi üç şahsiyet katının teşekkülünü öngörür. Bunlardan birincisi "id", şekillenmemiş arzular katı, şahsiyetin alt katında yatar, temelini teşkil eder. Şahsiyetin ikinci katı kişinin bir kişi olduğunun farkına varmasıdır. Buna *ego* katı diyoruz. Nihayet, kişinin çevresinden aldığı telkinlerle toplum normlarını kabul eder hale gelmesi, "vicdan"ın belirmesi, *süper-ego*'nun teşekkülü olarak tanımlanır.

Kültür muhtevasının toplumun muhtelif katları için aynı olup olmadığı meselesine ise Spiro şu üç önerme ile yaklaşıyor:

---

25 Süper-ego kavramı için bkz. Talcott Parsons, "Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology", *Psychiatry* 21 (1959), s. 321-430, Neil J. Smelser ve William T. Smelser, *Personality and Social Systems* (New York, John Wiley, 1963), s. 38-54'te yeniden basılmıştır. Burada atıf, s. 45'edir.

1) Bir toplumdaki belirli bir kişinin tevarüs ettiği kültür[26] aynı toplumdaki belirli bir diğer kişinin aldığı kültürden farklıdır.

2) Tevarüs edilen kültür, aktarılma safhasında oldukça değişik bir şekil alabiliyor.

3) Kültürle kültür veraseti birbirleriyle ilintili fakat ayrı olaylara değinen kavramlardır. Ayrı kullanılmaları gerekir.

Bu ilkeleri ayrıntılı olarak şöyle açıklayabiliriz:

1) Kültür araştırmalarının başlangıç yıllarında incelenen toplumlar ilkel olduğu için, belirli bir toplumda normdan ayrılan hareketler üzerinde pek fazla durulmamıştı. Zamanla, belirli bir kültüre uygun olarak hareket eden kişilerin tamamen aynı hareketlerde bulunmadıkları ortaya çıktı. Kültüre uymakta da bir istatistiki dağılımla karşı karşıya bulunduğumuz anlaşıldı. Kültürün ailelerden geldiğini hatırlarsak, bunu anlamak zor olmayacaktır. Zira, bir kültürün içinde bulunan *her aile* o kültürün *bütün* niteliklerini kendisinde toplayamaz. Aile, kültürün ailece seçilmiş bazı özelliklerinin aktarılmasını sağlayan bir süzgeç gibi çalışır.

2) Aile tarafından öğretilenlerin büyük bir kısmı çocuk tarafından bir sünger gibi alınmaz. Çocuk bu süreç esnasında büyük bir direnme gösterir. Bu direnmesini belirleyen biyolojik ve genetik yapısıdır. Hazım cihazı çok iyi çalışmıyorsa, sırf bu biyolojik niteliği sonucunda beslenmeye karşı bir tavır alacaktır. Zekâ derecesi yüksek ise kendisine öğretilenlerden daha büyük bir kısmı intikal eder, kendisi de bunları zekâsına göre şekillendirir. Bu itibarla bütün aileler çocuklarına aynı şeyi öğretseler bile bu öğretilenler öğrenme seviyesine göre şekillenecek, öğretilenler seçmeye tâbi tutulacaktır.

---

26 Ullman, *Sociocultural Foundations*, s. 196.

3) Belirli bir kimsenin *kültür veraseti*, elde edebileceği *kültürü* sınırlandırmaz. Bir kimse, karşılıklı etkileşimde yalnız kendi ailesiyle değil, başka ailelerle ve başka öğrenme kaynaklarıyla karşılaşır. Kişi bunları kullanarak kendine genel kültürü bazen aşan bir kültür de yaratabilir.

Bütün bunlardan da görülüyor ki, kültür tevarüsü mekanizmasıyla şahsiyet teşekkülü mekanizması aslında aynı mekanizmadır.

Yukarda anlattıklarımız belirli bir kişinin kendine yeni bir kültür yapmakta belirli bir özerkliğe sahip olduğunu gösteriyor. İşte, kişinin içinde bulunduğu yapı ve kültür unsurlarına göre kazandığı özerklik, kültürün yapı ile olan ilişkilerinde de görülmektedir.

Bir yapı değişikliği sırasında, eski *kültürün üzerinde etkili olduğu aileler, çocuklarına verecekleri değerleri değiştirinceye kadar*, eski kültürel kalıp şeklini muhafaza edecektir. Kültür, yapıdan özerk olarak kendi benliğini devam ettirecektir.

Burada kendi incelememiz bakımından çok önemli olan bir nokta, Türkiye'de bir din araştırmasında, "din"in nasıl tanımlanacağıdır. Dinsel davranış ve inançların Türkiye'deki etkin şekillerini Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmî dairelerin yayınlarından çıkarmaya kalkarsak çok büyük yanlışlarla karşılaşacağımız açıktır. Yukarda üzerinde durduğumuz süreç açısından din, ailelerin çocuklarına anlattıkları dindir. Bilhassa alt tabakada bunun "resmî" İslâmiyetten ayrıldığı Türkiye'de 13. yüzyıldan beri bilinen bir gerçektir.

Kültür sistemi özerk bir varlık olarak çalışabildiğine göre, kültür sisteminin bir alt dalı olan din sisteminin de nasıl özerk bir varlığı olabileceğini anlayabiliriz. Ancak, başka konulara geçmeden önce, üzerinde durmamız gereken bir konu, dinin tıpkı daha önce ideolojilerde olduğunu gördüğümüz gibi, fonksiyonunu üç planda gördüğüdür. Bunlardan birincisi, kişisel plandır. Kişi katında dindışı kültürü tama-

men izah edemeyeceği bir olaylar tortusu olduğuna göre kişi, bunlar için bir başka türden izah arayacaktır. Kendisini izah aramaya sevkeden güdü ise;

1) Çocukluktan kalma, dünya karşısındaki zaaf duygusunun bertaraf edilmesi zorunluluğu,

2) Genel bir "anlama" sistemini herhangi bir köşesini boş bırakmamak, dünyada karşılaştığı bütün olayları anlatabilecek bilişsel (*cognitive*) bir sisteme sahip olmak istemesidir.[27]

Dinin ikinci fonksiyonu kültür katındadır. Din, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel "gözlük"lerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkânlarını sağlar. Din bir semboller kümesidir. Nihayet din, Durkheim'ın peşinden gidilirse toplumsal yapı unsurlarının sabit kalması fonksiyonunu görmektedir. Bunların arasında atalara tapmanın toplumun ihtiyarlarının yerini muhafaza etmek gayesini güttüğü, ikrar verdirme (*initiation*) törenlerinin cinsel kimlik ve erginliği tanımlayıcı törenler olduğu, mitosların toplumsal kurumlar için "anayasa"lar temin ettiği, artık üzerinde durulmayacak kadar kesinlikle gösterilmiştir.[28]

Biz bu araştırmamızda özellikle dinin siyasal ve toplumsal kurumlarla olan bağlantısını anlatmaya kalkışacağız. Bunun yanında dinin, daha önceleri varolan toplumsal yapı özellikleri ortadan kalktıktan sonra, kültür planında bu zamanlara gelen kültürel kalıpları nasıl devam ettirdiğini görmeye çalışacağız.

Bu arada İslâmiyetin Türkiye'de halk tabakaları arasındaki uygulama şekillerini bir anlam bütünü olarak ortaya çıkarmaya çalışacağız.

---

27 Psikolojide bilişsel mekanizmaların önemi için bkz. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (New York, Harper and Row. (1957); J. Brehm and A. R. Cohen, *Explorations in Cognitive Dissonance* (New York, John Wiler, 1962) ve Bölüm I'deki bilgiler.

28 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 2.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN İSLÂM

Konumuzu bir daha tanımlamakta fayda görüyorum. Amacım İslâmî inançların Türkiye'de halk katındaki gelişme şeklinin etkilerini incelemektir. Araştırdığım alan İslâmiyetin, bugün, Türkiye'de, sokaktaki adamın fikrî kalıplarını etkileme mekanizmasıdır. Daha uzak bir amacım, bu fikrî kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasındaki bağları bulmaktır. Bu itibarla, İslâm dinini incelerken onu tümüyle değil, halkın İslâmî inançlarına ilişkin bazı yönleriyle ele almak gerekiyor. Ondan sonra da, Türkiye'de bunların nasıl şekillenebilmiş olacaklarını arayacağız. Kısaca, dogmadan çok dogmanın halkın inançlarına, bunun da toplumsal eylemine olan etkisini araştırmak istiyorum. İslâmî dogma ve inanç yapıtının, bu araştırmam bakımından önemi, en geniş anlamda dogmanın toplumun inanç ve davranışlarıyla kesiştiği yerde başlar.

"Her ne kadar İslâmiyeti, biz bir din olarak tanımlamaya eğilimliysek de, Peygamberin onu daha çok bir millet olarak tanımlamış olması muhtemeldir."[1] D. S. Margoliouth'un bu

1 Bkz. D. S. Margoliouth, *Mohammedanism* (Londra, 1911), Zikreden: Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York, John Wiley, 1964), s. 49.

açıklaması, İslâmiyetin esaslarını anlatmak yolundaki girişimlerin içinde bize belki en derin görüşü sağlayanıdır. Fakat Margoliouth'un bu *ifadesini kullanmış olanlar bile* meseleyi yeteri kadar kesinlikle ele almamışlardır.[2] İslâmiyetin "bir millet" olarak kavramlaştırılmış olmasının yapı bakımından sonuçları nelerdir? Bir sistem olarak İslâmiyet bu açıdan diğer dinsel sistemlerden nasıl ayrılmaktadır? Bunu ayrıntılarıyla işleyenler çok azdır.[3]

Aşağıda bu konu ile ilgili kavramlaştırmalar, bu eserin bütününde olduğu gibi, konuya yaklaşım teklifleri planında kalmaktadır. Meseleyi derinliğine ele alan bir tahlil yapılmamakta, ana problemler ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

İlk başlarda İslâmiyetin toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteliği, kabile ilişkilerinin çok kuvvetli olduğu bir ortamda belirmiş olmasıdır. Örneğin, Muaviye'nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının daha oturmuş ve nisbeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir.[4] Muaviye'nin etrafında toplanma hareketi, dini bir eksen olarak kullandığı derecede bize İslâmî toplumların önemli bir özelliğini de yansıtıyor. İslâmiyette din, baştan itibaren Batı'da önce *polis* ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapmış olduğu bir görevi üstüne almıştır. Sop yapısını kırmış olan Yunan *Polis*'inin ve Roma'nın bu görevi ancak *yarım* olarak İslâm tarafından yerine getirilmiştir, zira İslâmiyet, *polis*'in soplara yaptığı etkiyi kabilelere yapamamıştır. Bunun anlamı, kuvvetli bir dinsel inancın -bazı temel toplumsal yapıların varolmadıkları

---

2 Binder bu işi yapmaya teşebbüs etmemektedir. Diğer teşebbüsler için bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, 1957).

3 Bir başlangıç için bkz. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (Londra, Routledge, 1961).

4 Bkz. H. A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History", *Studies in the Civilization of Islam* (Der. Stanford Shaw ve William Polk, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1962), s. 7.

veya gelişmedikleri bir ortamda– o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne alabildiğidir. İslâmiyet, bu şartlar altında toplumu siyasî planda pekiştiren bir "inanç" olmuştu. İdeolojik yapıların bu şekilde özerk bir rolünün teorik olanaklarını daha önceki bölümde incelemiştik. Kültür ve din bazen bağımsız bir değişken olarak iş görebilir. Bunu ayrıntılarına inerek şöyle de izah edebiliriz:

Bir toplum yapısı, toplumca tanımı yapılmış (*position*) mevkilerden ve bu mevkileri işgal edenlerin mevkileriyle uygun olarak yapmalarını beklediğimiz hareketlerden meydana gelir. Her mevkii karşılayan, bu mevkie uygun hareketlere "rol" adı verilir. Öğretmen mevkiine giren bir kimsenin öğretmenliği nihayet onun "öğretmence" hareketlerinden ibarettir. Her öğretmenden, bu açıdan beklenenler, dersini hazırlaması, öğrencilere bilgi vermesi, başarılarını ölçmesi ve diğer meslekî faaliyetlere girişmesidir. Buna öğretmenin "rol"ü diyoruz.[5] Yapı, her toplum tarafından muhtevası tanımlanan, karşılıklı etkileşim ilişkileri olan bu rollerden meydana gelir. Bu açıdan, yeni bir toplum kurmak, bütün rolleri ve bilhassa siyasal rolleri işler halde ortaya çıkarmaktır.

Bu ortaya çıkarma, ya yeni grupların kendilerine toplum içinde yeni mevkiler ayırmaları ve o mevkileri ve onları karşılayan "rol"leri meşrulaştırmaları şeklinde belirir, (Ortaçağda feodalizmin temelini teşkil etmiş olan savaşçıların kendilerine yeni bir toplum biçmeleri gibi) ya da bu mevkilerin önemini teorik planda tanımlayıp bu şekilde oluşan "gedik"leri sonradan doldurmaları şeklinde olur. Her toplumda rollerin yaratılmasında iki süreç de işler. Fakat genellikle söz konusu ettiğimiz birinci süreç çok daha etkindir. İslâmiyet, ikinci tip

---

5 Rol kavramı için bkz. "Role, Personality and Social Structure in the Organizational Setting", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58 (1951), 172-177. *Life in Society* (Der. E. Lasswell, John H. Burma, Sidney H. Aronson (Chicago, Atlanta vs., Scott Foresman, 1965), s. 128-156 ve rolün ideoloji ile ilişkisi için s. 132.

sürecin bilhassa siyasal yapının ortaya çıkarılmasında olağanüstü bir iş gördüğü özel bir toplum şeklidir.

Biz daha önce, şekillenmiş bir kültürün şeklini nasıl ancak yavaş yavaş kaybettiğini görmüştük. Buradaki durumda kültür ve sembol sistemi daha da etkin olarak çalışıyor, toplum yapıcı yaratıcı bir nitelik kazanıyor.

Başka bir ifade ile, İslâmiyet, esas itibariyle mevcut olan bir şehirsel yapının üzerine kurulmuş bir yapıdır, fakat bu şehirsel yapı gelişmemiş olduğundan dinin birleştirici rolü burada her zamankinden kuvvetli olmuştur. Gibb, bu özel unsurdan, onun etkisini Yakındoğu toplumları için genelleştirerek şöyle bahsetmiştir:

> "Çağdaş Batı tarihinin siyasal bünyelerini oluşturan birimler, kökenleri bakımından ya siyasal, ya ırkla ilgilidir. Tersine, Doğu tarihinde... siyasal bünyenin temeli genel kural olarak ideolojiktir. Dar anlamıyla dinsel olabilecek ya da olamayacak (Konfüçyüs'ün gelenekçi ahlâkı gibi) belirli öğretilerin yayılması ve kabulü ile yeni tür bir toplumsal düzen gelişir. Bu yeni toplumsal düzen, aslında daha önce varolan toplumsal vaziyetlerin yeni öğreti ya da ideoloji havasında bir adaptasyonu olup, saliklerinin ardı ardına gelen kuşaklarının çabalarıyla yaratılan bir dizi uygun kurumlarla dile gelmektedir. Örneğin, nisbeten erken bir zamanda, bir kendini yayma kurumu, yani bir eğitim sistemi geliştirilir. Daha sonraki bir devrede, tüm olarak ya da kısmen eski sınıf yapısı ya da üyelerinin sınıf kümeleri kaldırılır ve yerine yeni ve daha uygun kümeler konur. Aynı zamanda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için yeni bir kanunlaştırma ya da kanunlar sistemi geliştirilir ve uygulamaya sokulur, v.s. Bütün bu kurumlar, ideolojik ilkelerin dalları ya da ifadeleri olarak birbirleriyle ilişkilidir."[6]

---

6 H. A. R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies*, s. 36-37.

İslâmî inancın bu yapısal-pekiştirici rolü dolayısıyladır ki İslâm dininden –az da olsa– ayrılanlar İslâm devletinin dışında kalırlar. Bunlar böylece bir anda hem zındık hem toplum dışı ve hem de devlet dışı kişiler olurlar. İslâm'ın kendinden ayrılma eğilimi gösteren küçük dinsel grupların ihaneti üzerinde bu kadar sert bir şekilde durmuş olması, her dinsel grubun, potansiyel olarak yeni bir devlet kurma tehlikesi getirmesindendir.[7]

Kısaca, İslâmiyet, birçok elverişli etmenlerin birleşmiş olması dolayısıyla, dinsel özerklik ilişkisinin en belirgin bir şekilde belirdiği bir toplumsal olaydır. Bunu, din sosyoloğu Joachim Wach, "spesifik olarak dinsel gruplar" kavramı altında toplamaktadır.[8] Toplum içindeki farklılaşmanın çok gelişmediği durumlarda bu gruplar bir toplanma ekseni olabiliyorlar. Max Weber bu tipteki gruplar için hierokratik grup (*Hierokratischer Verband*) kavramını kullanmıştır.[9]

Max Weber'e göre, bir grubu meydana getiren birçok ilişkiler içinde, en önemlilerden biri, hükmetme (*herrschaft*) ilişkisidir. Bu ilişkilere göre kurulan gruplar ise iki tipten olabilir: siyasal veya *hiyerokratik*.

Siyasal grup düzenini belirli bir yerde özel bir kadronun fizikî güç tehdidi ve uygulamasıyla sürdüren gruptur. Hiyerokratik grup ise, düzeni sürdürmek için dinsel faydaları dağıtmak veya geri almak yoluyla ruhsal (*psychic*) zora başvuran gruptur.

Belirli bir grup, grup oluşunu bir dereceye kadar din-

---

7 Bkz. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Socieety* (Londra, Routledge and Kegal Paul, s. 172). Watt burada istisnalar da gösteriyor ama genel hatlarıyla söyledikleri teorimizi desteklemektedir.

8 Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago ve Londra, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 9. baskı, 1962), s. 109.

9 Bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, Glencoe, III. The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1947), s. 154.

sel bir grup olmasına borçlu olursa, bunun toplumsal yapıya aktarılan bir tarafı olacaktır. Kur'an'ın günlük ihtiyaçları ele alması ve bunları düzenlemeye çalışması, İslâmiyette "muamelât"ın genişliği, yukarda bahsettiklerimizin yansımasıdır. Fakat toplumun örgütlendirilmesi bir kere dini merkez alan bir formülle ifade edilirse, toplum içindeki dinsel etki sürüp gider. Bunun bir örneğini şöyle verebiliriz: Dinin İslâm toplumunda ifa ettiği fonksiyonun en soyut ve sembolik, başka bir ifade ile *ideolojik* şekli, müminin kendini Allah'a tüm teslimiyeti fikrinde belirir. Bu teslimiyetin özel bir şekli insanın Şeriat'e teslimiyetidir. Teşekkül eden cemaatin başında bir idareci değil, Allah'ın kendisi mevcuttur. İslâmiyeti kabul eden bir kabile başkanı Peygamber'e "sen hükümdarımızsın" dediği zaman Peygamber ona "Hükümdar Allah'tır, ben değil" cevabını vermişti.[10]

Bu toplum örgütlenmesinin dinsel bir formüle dayanması olayının, örneğin, siyaset için olan sonuçlarını, bir İslâmiyet âlimi şöyle ifade etmiştir:

> "İslâmiyet Allah'ın dolaysız idaresi, milletinin üzerine gözlerini diken ilâhın hükümranlığıdır. Diğer toplumlarda *civitas*, *polis*, devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslâm'da Allah tarafından temsil edilir. Allah ortak yarar uğruna çalışan en üst kuvvetin adıdır. Böylece kamu hazinesi 'Allah'ın hazinesi', ordu 'Allah'ın ordusu' hattâ kamu görevlileri bile 'Allah'ın memurları'"dır.[11]

Arabistan'dakine nisbetle çok daha farklılaşmış bir toplum yapısı olan İran'da Arabistan'ın toplum yapısına dayandırılan bir din-toplum görüş ve modelinin zorluklarla karşılanmasını bekleyebilirdik. Gerçekten bir feodal yapının ve bunun

10 David de Santillana, "Law and Society", *The Legacy of Islam* (Der. Sir. Thomas Arnold Alfred Guillaume, Londra, Oxford University Press, 1931, 1949), s. 287.

11 Santillana, "*Law and Society*", s. 286.

yanında bir bürokratik sınıf başlangıcının bulunduğu İran'da İslâmiyet ve idare sistemi İslâmcıların *şuubiye* adını verdikleri dirençle karşılaştı. Bu direncin uzun vadede İslâmiyetteki izi, bürokratik ilkenin kabul edilmesinde belirdi.[12]

Bürokratik ilkenin toplumsal yapı bakımından sonuçlarının tam olarak belirmesi için Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkışını beklememiz gerekir. Bizim için önemli olan, İslâmiyette farklılaşmamış toplum yapısının beraberinde bazı özellikler getirmesidir. Bu özelliklerin ideoloji-kültür yönündekilerden biri olan Allah'ın toplum hayatına nezaret ediciliği üzerinde durduk. Bunun yanında, İslâmiyetin beraberinde getirdiği bir diğer özellik, toplum içinde örgütlenme şekillerinden bazılarını kabul etmeyişidir. Bunlar Durkheim'ın ikincil (*secondaire*) yapı adını verdiği kuruluşlardır. Daha ilerdeki bir bölümde, bu toplum örgütlenmesi şekillerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı kısırlık üzerinde durmak istiyorum. Bu vesile ile de Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapı eksikliklerinden birinin ikincil yapılar olduğunu göstermeye çalışacağım. Fakat bu özelliği Osmanlı toplumundan önceki İslâm toplumlarında da gördüğümüz için, üzerinde burada da durmak gerekir. İkincil yapıyla burada kastedilen, fertle devlet arasında kalan bazı kuruluşlardır. Bunlar hükümdarın çıkardığı veya namına çıkarılan kanunların yükümlülüklerinden muaftır. Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu şahıslar ve gruplar "kendi otoritelerinin geçerli olduğu alanların sınırları dahilinde devletin hukukî yetkilerini kullanabilirler."[13] Roma İmparatorluğu'ndan gelen bu yetki devri usûlüne göre bu ayrıcalıklar önce kiliseye, sonra feodal beylere ve en son ser-

---

12 Gibb, "An Interpretation", s. 12.

13 Bkz. Reinhard Bendix, "Social Stratification and the Political Community" *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective* (New York, Free Press, Macmillan, 1966), s. 73-86, s. 78.

best şehirlere, belediyelere tanınmıştır. Devlet tarafından meşru olarak kabul edilen bu birimlerin örgütlenmek, kendi kanunlarım çıkarmak, pazar mekanizmasına devleti müdahale ettirmemek gibi ayrıcalıkları vardır. Fakat ikincil yapıların Osmanlı İmparatorluğu'nda bir rol oynamamış olması bir rastlantı değildir. Daha bilinmeyen ve araştırılması gereken bir sebepten dolayı, bütün Ortadoğu'da ve bu arada İslâmî toplumda, siyasi iktidarın ikincil yapıları tek başına, meşru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmediğini görmekteyiz. Bu özellik bilhassa şehirlerin örgütlenmesinde gözükmektedir. Şehir, Ortadoğu'da, Batı'da olduğu şekilde müstakil, siyasî bir güce sahip, kendi kanunlarını çıkaran ve özel mahkemeleri olan bir birim değildir.[14] Aslında, üzerinde durduğumuz bu yapı etmeni toplumun farklılaşmış olmasının bir diğer şekli, başta bahsettiğimiz, toplumun dinsel etmene kurumlaştırıcı bir rol tanımasının bir başka boyutudur.

Ele aldığımız bu meselenin diğer bir yönü ise, İslâm toplumlarında tüzel kişiliğe hiçbir zaman Roma'da tanındığı kadar geniş bir örgütlenme, meşruiyet ve hareket serbestisi tanınmamış olmasıdır.[15]

Tüzel kişiliğin gelişmemiş olması, insanların toplum hayatında etrafında toplanıp kendi maksatları için büyük bir serbestlikle kullanabilecekleri kuruluşların olmayışı, diğer taraftan dinsel bir örgütlenme ilkesinin zaten toplumun yapı unsurunda yer almış olması, İslâmî toplumlara çok özel bir şekil vermiştir. Bir kere devletle fert arasındaki yapılar ortadan kalkmaktadır. İkincisi, toplumsal seyyaliyet çok daha kolayca sağlanmaktadır. Üçüncüsü, Batı'daki bağımsız şehirlerin medeniyetinde gelişmiş olan iyi şe-

---

14 Bkz. Max Weber, *The City*, s. 83.

15 Louis Gardet, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique* (Paris, Vrin, 1954), s. 84.

hirli (citizen-citoyen) fikri İslâm toplumlarında oldukça farklı bir şekil almaktadır. Batı'da ikincil kuruluşların yarattığı tutumlar, alışkanlıklar, değerler İslâm toplumlarında yoktur. Bu eksiklikleri daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağım.

Gerek Batı'nın burjuvası, gerekse Doğu'nun eşraf ve âyanı, içinde bulundukları şehrin özelliklerinden şeref ve zevk duyan kimselerdir. Fakat şehirlerini yükseltmekte, daha ileriye götürmekte, yapı farkları dolayısıyla, kullandıkları araçlar bambaşkadır. Batı'da gelir kaynağı, zengin burjuvaların şehir halkının bir bölümüne koydukları vergilerdir.[16] Doğu'da şehrin gelir kaynağı, vakıfları ve hayırseverlerin yaptığı işlerdir. Batı'da burjuva, haklarını senyöre karşı yaptığı bir mücadelede elde etmiş, bazen senyörlerin ordularına karşı çıkmış ve onları yenmiştir. Ona göre, hak alınır, verilmez.[17] Fakat bu anlayış Doğu şehirlerinde hiçbir şekilde yoktur. Hak, meşru olarak devletindir; Allah'ın başında bulunduğu devletin tanıdığı paydır. Bunun tersini iddia eden kimseler, zaman zaman ortaya çıkmıştır. İslâmî şehirlerde isyanlar çoktur. Fakat devletin dışında meşru olarak siyasal güç kaynağı olan gruplar bulunmadığı için, mücadele sonucunda elde edilen üstünlükler bir "sınıf", "etat" veya "parleman"a maledilemez. Haklar, *devletin otoritesini* eşraf olarak *paylaşan* kimselere verilir.

İkincil birimlerin toplum içindeki fonksiyonlarının İslâmî toplumlarda çok silik olarak görülmesi, ortaya bir problem çıkarmaktadır. Devlet ile fert arasında ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak araması gerekir. Batı'da ikincil yapıların yeri-

---

16 *Cambridge Economic History* III (1963), 201.

17 Bkz. Barrington More, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Londra, Penguin Press, 1967), s. 181; Franz Neuman, *The Democratic and the Authoritarian State, s. 108; Cambridge Economic History of Europe* (Cambridge, 1963) III, (1963) 199, 201.

ne getirdikleri bu koruma fonksiyonunu Doğu'da bir taraftan "ümmet" yapısı, diğer taraftan "ümmet" yapısına bağlı olarak "tarikat" yapısı görmektedir.

Müslüman âlemin özelliklerinden birinin "ümmetçi" yapısı olduğu bilinen bir gerçektir. Hattâ, Atatürk devrimleri, bazen Türkiye'de ümmetçi yapıyı ortadan kaldırmak için girişilmiş bir çaba olarak değerlendirilir. Fakat "ümmet"in bir yapı ve davranış türü olarak özellikleri çok karanlıktır. Bu yolda yapılmış olan ilk sosyolojik araştırma da çok başarılı sayılamaz.[18] Ümmetin niteliğini ve ideolojik muhtevasını belki en iyi tahlil edenlerden biri Gardet olmuştur.[19] Ona göre:

> "İslâm âleminde az da olsa yaşamış olup geçmişte ve halihazırda İslâm'ın kolektif hareketlerini izlemiş olanlar iki hâdise ile karşılaşırlar. Her şeyden önce Müslümanları birbirlerine bağlayan kendi kendinin mevcudiyetinin çok kesin bir bilincine sahip olan ve onları cemaat haline getiren bir bağın mevcut olması. Her Müslümanda, silik bir şekilde de olsa, bu cemaatin mevcudiyetinin ve yüksek değerinin bilincine rastlanır. Müslüman pek cahil bir kimse olabilir. Pek "ilerici" bir kimse olabilir, hattâ kendi geleneksel inançlarına karşı şüpheci bir tavır takınabilir, buna rağmen kendisini herhangi bir Müslümana ve bütün Müslümanlara bağlayan bir bağ olduğu duygusu bundan dolayı sönmüş olmayacaktır. Günümüzde doğrudan doğruya dinî duygulardan en uzak olanlar, meselâ şehirsel merkezlerde oturan ve Marksizmin en çok etkilediği işçiler bile Muhammed'in cemaatine mensup olmaktan gurur duymaktadırlar."

Bu cemaat hissi Batı Avrupa'daki ikincil yapıların yerine geçen yapısal unsurdur. Kişi, belirli bir kuruluşun ayrıcalık-

18 C. A. O. Von Niewenhuijze, "The Ummah, an Analytical Approach" *Studia Islamica* 10 (1959), s. 5-22.

19 Gardet, *La Cité Musulmane*, s. 193.

ları arasına saklanacağına; cemaat içinde, birincil ilişkilere benzer "doğrudan" duygusal (*affektif*) bağların mevcudiyetinden destek bulur.[20] Cemaatin yapı unsurunu teşkil eden ikinci değişken din değişkenidir. Din, burada ikincil yapılarda tüzel kişiliğin fonksiyonunu yerine getirir. Din, sığınılacak, kendisinden kuvvet alınacak, meşru toplum eyleminin yapılarını tanımlayacak olan, hem koruyucu zırh ve hem de "had"dır.

Dinin hem genel "toplum kılavuzu" rolü, hem bilgisel fonksiyonu, Batı'daki toplumlardan daha gelişmiştir. Batı'da burjuvaların dindışı (*secular*) ideolojileri, çıkarlarının korunmasını sağlayan mythos'ları, eninde sonunda dinsel fikirlerle çatışır. Aydınlanma devrinin felsefesi bunun tipik bir örneğidir. Müslüman toplumunda rakip ideolojiler hemen hemen yoktur. Hemen hemen diyorum, zira devletin korunması ideolojisi bir dereceye kadar bağımsız bir ideolojik küme olarak çalışır.[21] Bu ideolojik kümenin toplumsal yapısal dayanağı, yukarda Sâsânîlerin tesiriyle oluştuğunu belirttiğimiz bürokrasi ve çıkarlarıdır. Bir diğer rakip ideoloji, dinin içinde olduğu izlenimini yanlış olarak veren sufîlik'tir. Bu akımları aşağıda ele alacağım.

Dinin, bu şekilde, gerek İslâm toplumunun bir kuruluş

---

20 Duygusal'ı burada Talcott Parsons'un sosyolojisinde kullanıldığı teknik anlamda kullanıyorum. Parsons'a göre toplumda kişinin tatmin edici bir amaca ulaşması iki yoldan olabilir. Bunlardan birincisi tatminsizliğin biyolojik ifadesi olan nörolojik dengesizliği çözmek için doğrudan doğruya ihtiyacı tatmin etmek, ikincisi ise, başka bir üst amaç uğruna bu tatminden vazgeçip, onu bu amaç ile şekillendirdikten sonra, bu üst amaçların yönünde tatmin etmek. Parsons bunlardan birincisine "duygusal", ikincisine "duygusal bakımdan tarafsız" tutum diyor. Bkz. Talcott Parsons, *The Social System* s. 59.

21 Devlet fikrinin bu kısmî özerkliği için bkz. Erwin J. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*: An Introductory Outline (Cambridge University Press), s. 113 v.d. ve H. A. R. Gibb, "*Constitutional Organization Law in the Middle East, cilt I: Origin and Development of Islamic Law* (Der. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington D. C. The Middle East Inst., 1955), s. 3-27 ve bilhassa s. 20 v.d.

belgesi olarak, gerek ümmet yapısının içinden işleyişi dolayısıyla, birçok katta fonksiyonu vardır.

Daha önce, genel olarak dinlerin hiç olmazsa iki katta fonksiyonları olduğunu belirtmiştik. İslâmiyette bu fonksiyonlar bir taraftan daha kapsayıcıdır, bir taraftan da toplumun nisbî farklılaşma azlığı, toplum katlarının çok daha az belirgin olması dolayısıyla, üstüne parmak basılması çok daha zor bir nitelik taşımaktadır. İslâm toplumu, esas itibariyle, sınırları silik, katları belirsiz yaygın (*diffuse*) bir toplumdur.

Bunu Gardet, aynı zamanda ideolojilerin ve dinin nasıl toplumun özelliklerini doğrulayıcı yönde çalıştıklarını da göstererek, şöyle anlatıyor:

> "Her mümin, mümin olarak ancak ümmetin bir unsuru olduğu derecede bir varlığa sahiptir. Bu doğrudur, fakat her mümin ümmetin içinde dahi herhangi bir diğer müminle eşit bir düzeyde kendi şahsî özelliklerini muhafaza eder. Uzun zaman en resmî dinbilimsel eğitim olan Eş'ari okulunun öğretisinin atomistik bir vesileciliği (okkazionalizmi) ileri sürdüğünü görmüştük. *Bu anlayışta yanyana, birbirinden ayrı ve bağımlı durumda olan her şeyin son katı olan atomlar her an Allah tarafından yeniden yaratılmaktadır.* Bu dünya görüşü ümmeti anlatan sembolik bir tasvir olarak değerlendirilebilir. Kendilerini kapsayan, onları masseden ve onlara değerlerini veren payı bütünün, birbirinden ayrı atomları olan kişiler, her şeye rağmen kendi şahsiyetlerini kendilerine bağışlayan farklılıkları muhafaza edip doğruluyorlar.[22]

Cahen'in daha somut ifadesiyle ümmet bir tesanüt yaratıcısıdır. Fakat işbirliği yaratıcısı değildir.*

Yapısal farklılaşmadaki eksiklik, uzun vadede bize İs-

---

22 Gardet, *La Cité* s. 207.

(*) Bkz. Claude Cahen "The Body Politic", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, The University of Chicago Press, 1955), s. 155.

lâm'ın özelliklerini çok daha açık olarak anlatacaktır. İslâmiyetin bu kaypaklığı, yapısal sınır silikliği üzerinde şimdiye kadar kimse durmamıştır. Müsteşrikler bunu daha çok, imanın ve ideolojinin oynadığı kapsayıcı role işaret ederek belirtmişlerdir. Burada gene sosyologlar yardımımıza yetişiyor.

Uzun vadede konunun çözümünün bundan otuz yıl kadar önce yazılan bir makalede bulunacağını sanıyorum. Eser, Paul Kirchoff'un soplar hakkında bir denemesidir. Kirchoff yeryüzünde esas itibariyle iki sop tipi olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan biri zamanla farklılaşma ve sınıflaşmaya yol açan türden, ikincisi sınıflaşmaya yol açmayan türden bir yapıya sahiptir.[23] Çok muhtemeldir ki, Ortadoğu'nun bu yapısal kaypaklığının sırrı, uzun vadede Kirchoff'un gösterdiği yönde gidildiği zaman bulunacaktır.[24] Herhalde pratikte, İslâm toplumunda din, ümmet yapısının çalışmalarıyla girift olduğu gibi, ümmet de kişinin "gömülü" olduğu esas yapı olduğu için, son derecede kapsayıcı fonksiyonlar yerine getirmektedir. Bu giriftlik kişilerin sosyal kimliğini tanımlamakta bile etkin olmaktadır. İslâmiyet yalnız bir din olarak değil, bir sosyal kimlik aracı olarak da çalışmaktadır.

İslâm topluluklarının kaypaklığı karşısında din, başka daha farklılaşmış toplumlardaki çok çeşitli terbiyevi, yön verici rollerin yerini tutmaktadır. Batı toplumlarında toplumsal eylemi şekillendiren bu rollerin yerine İslâm toplumunun sunduğu, İslâm dininin kapsayıcı talimatlarıdır. Ümmet iyiyi emreder, kötüyü yasaklar.[25]

Böylece, İslâmî toplumlarda, Batı toplumlarında çok daha önemli bir fonksiyonu olan "değer"lerin yerine "norm-

---

23 Suzanne Keller, *Beyond the Ruling Class*: Strategic Elites in Modern Society (New York, Random House, 1963), s. 41.

24 Bir diğer araştırma yönü gösteren bir pasaj için bkz. Claude Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale* (Paris, Plon, 1958), s. 90.

25 Gardet, *La Cité*, s. 199.

lar" geçmektedir. Kişisel planda tercihler daha azdır. İnsanlar, Riessman'ın ifadesiyle[26] "dışa doğru" dönüktür. Ne yapmaları gerektiğini, kendi vicdanlarıyla yaptıkları bir muhasebeden çok, toplum normlarında ararlar. Bu psikolojinin Türkiye için günümüzde geçerli olduğunu, son yıllarda yapılan iki ayrı çalışma göstermiştir. Bunlardan biri, Kore'de esir düşen Türk askerlerinin davranışını eleştiren raporlardır. Bu raporlardan anlaşıldığına göre, Türkler bir grup halini muhafaza ettikleri ve hiyerarşik yapılarını sakladıkları derecede, esir kamplarındaki hayatı diğer milletlerden daha kolaylıkla kaldırmaktadırlar. Fakat hiyerarşik yapısı kaybolunca, diğer milletlerden daha dağınık olmakta, daha kolayca beyin yıkamasına tâbi tutulabilmektedirler. Diğer taraftan, Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın Bursa'da yaptığı bir araştırmada, toplumsal normlara bağlılığın Türk toplumunda diğer toplumlara göre ne kadar daha önemli olduğunu göstermiştir.

Kültür özelliklerinin topluma maledilmesi mekanizmasının kişiliğin ortaya çıkması süreciyle bağıntılı olduğunu görmüştük. İslâmiyetin bahis konusu ettiğimiz süreçlerini böyle bir inceleme ortamının içine yerleştirmek bize, İslâm kültürü mekanizmasının bütününü ve bilhassa ideolojik yönlerini daha iyi anlatacağı oranda yararlı olacaktır. Daha önce gördüklerimiz, İslâmî toplumlarda kişinin kendisine bir kişilik imal etme sürecinde din etkisinin Batı'dakine göre, çok daha fazla olduğunu düşündürmektedir. Az farklılaşmış İslâm toplulukları gibi kaypak bir yapıya sahip olan bir ortamda büyüyen çocuk, herhalde büyüme buhranlarını tipik Batılı çocuğun çözdüğü şekilde çözmeyecektir. Bunun Türkiye için böyle olduğunu gösteren çok belirgin işaretler vardır. 1959'da 11 milletin 6-14 yaş-

---

26 Bkz. David Riessman, Nathan Glazer, Reval Denney, *The Lonely Crowd* (New York, Doubleday Anchor Books, 1953), "Değer"le "Norm" arasındaki farklar için bkz. Ullman, *Sociocultural Foundations*, s. 212 v.d.

ları arasındaki çocukları üzerinde yapılmış bir araştırmada sorulan, "siz nesiniz?" (*What are you?*) sorusuna Türk çocukları, verdikleri cevaplarda dinsel bir nitelik zikretmekte Lübnan'dan sonra, baştan ikinci geliyorlardı.[27] Bunun bir rastlantı olmasına imkân yoktur ve ilk elde, İslâmî kültürün hangi yollarla çocukları bu derece İslâmlaştırdığını aramak gerekir. Bu konuda, ampirik çalışmalar olmadığı için varsayımlar ileri sürmemiz gerekecektir. Daha önce E. Erikson'un kimlik geliştirmede bize önemli bir model temin ettiğini görmüştük. Varsayımlarımıza bir çerçeve verebilmek için meseleyi Erikson modeli açısından ele almaya çalışacağız.

Hatırlayacağımız üzere, Erikson, insanın hayatını ardı ardına rastlanan ve çözülmesi gereken bunalımlar olarak tanımlamıştı.

Erikson'un bahsettiği bunalımların olumlu bir şekilde çözülmesi, kişinin, bütün iç sorunlarını çözmüş olarak toplumun karşısına çıkmasını sağlar. Bunların tümü sekiz bunalımdır. Bir kısmı en küçük yaşlarda ortaya çıkmakta, bazıları da ergenlik çağında veya daha sonra belirmektedir. İnsanın bu sorunları çözmeye çalışma çabası bütün hayatı boyunca devam eden bir süreçtir. Fakat bunlar en önemli bir hayat meselesi teşkil ettikleri yaşlarda çözülmezlerse, hayatın daha sonraki safhalarında daha zor çözülürler. Birinci sorun, çocuğun, doğumundan başlayarak hayatı güvenle karşılamasıdır. Çocuk kendisine tamamen yabancı olan, hangi taraftan ne zaman, nasıl bir etki geleceğini bilmediği bir dünyaya doğar. Bu ortamda, kendisine, dünyadaki olayların belirli bir düzen içinde cereyan ettiği ve önceden kestirilebilir bir bütün olduğunun anlatılması, annesi ve babasıyla

27 Wallace E. Lambert ve Otto Klineberg, *Children's Views of Foreign Peoples: A Cross-National Study* (New York, Appleton-Century Crofts, 1967), s. 93. Lübnan'dan başka İslâmî devletler sınırı içinde kalmış ülkeler etüde dahil edilmemiştir.

olan etkileşimin bir sonucudur. Şefkat, güven, düzen; bunlar çocuğu "dünyaya bakabilir" hale getirir. Anne ve babalar yalnız yasak veya mükâfatlarla çocuğa yön vermekle yetinmemelidirler, aynı zamanda çocuk için anlamlı bir faaliyet içinde olduklarını "kaslarına işleyen bir kesinlikle çocuğa anlatabilmelidirler."[28]

İkinci sorun, çocuğun utanç ve şüphe hislerinden uzak tutulmasıdır. Etrafındaki âlemle bir etkileşim kurmuş olan çocuk, bazı hareketlerinin utanılacak şeyler olduğunu çok sert bir şekilde algılarsa etrafındaki dünya ile bu alışverişini kesecektir. Kendisine seçmeye başladığı yönleri ortadan kaldıracak, kendi yaptığı hareketlerin doğruluk ve yanlışlıklarından başka bir şey düşünmeyecektir. Etrafındaki dünya şüphe edilmesi gereken eylemlerle dolu bir dünya olarak gözükecektir.

Üçüncü sorun, çocuğun girişkenliğinin gelişmesidir. Kendi vücudunu kullanmasını öğrenmiş olan çocuk, bunun çeşitli "deneylerini" yapacaktır. Bir taraftan kırıp dökecek, diğer taraftan kendi biyolojik bünyesinin muhtelif yönlerini araştıracaktır. Cinsel deneylere girişecektir. Bu safhadaki "deneylerinin" önü kesilirse girişkenliği bir suçluluk duygusuna dönüşecektir.

Dördüncü sorun, çocuğun yavaş yavaş etrafındaki medeniyetin teknolojik yönlerini anlamaya başlaması ve çalışma yoluyla, öğrenme yoluyla bunları kendine maletmeye çalışmasıdır.

Bu sorunların halledilmesi ile ergenlik çağına gelmiş bulunuyoruz. Bu çağda çözülmesi gereken en önemli problem identite-kimlik problemidir. O zamana kadar "çocuk" sayılan kimselerin artık "çocuk" olmaması gerekmektedir. Bunun için de "büyük"lerin âlemine nasıl bir kişilikle girece-

28 Erikson, *Childhood*, s. 241.

ğini tayin etmesi gerekir. Okul ve oyun zamanı gelmiş, toplum yapılarıyla kendisini bütünleştirme zamanı gelmiştir. Bir iş, bir meslek seçecek, toplumun katları arasında yolunu bulacakır. Bu devre, aynı zamanda "erkek"liğin veya "kadın"lığın nasıl bir kişilik yapısıyla topluma takdim edileceğinin çözülmesi gerektiği zamandır. Bir kelime ile, kişi, kişiliğinin neden ibaret olduğu noktasında bir karar verecektir. Bunun başarı ile çözülmesi genellikle sandığımızdan çok daha zordur. Tehlikelerden biri, birkaç kimlik arasında kalan birinin, bunlardan hangisinin gerçek kimliği olduğu üzerinde bir karara varamamasıdır. Kimlik sorunlarının çözülmesi zor olduğu için, gençler genellikle kendilerine bir kimlik sağlayan kolektif toplum hareketlerinde erimeyi denerler. Başka bir çözümde, fazla düşünmeyi icap ettirmeyen doktrin ve ideolojilere sarılırlar.

Büyüğün çözmek zorunda kaldığı üç bunalım kalıyor: Bunlardan birincisi, etrafındaki insanlarla ne gibi bağların kurulacağı konusudur. Teşekkül etmiş olan "ego"nun "başka"sıyla karşılaşması. Bu sorun çözülmezse sonuç yalnızlık (*isolation*) ve başkalarının insanın yalnızlığına halel getirecek, güvenliğini tehlikeye sokacak düşmanlar sayılmasıdır. İkinci bunalım, toplum içinde bir "eser" verebilme, yaratıcı bir insan olmaktır. Son bunalım insanın bütün bu bunalımlardan sonra kendisini toplumun yüzeyinde tutacak bir ego bütününe sahip olup olmadığı, dünya ile alışverişini düzenleyecek iç düzene kavuşup kavuşmadığıdır.

Bütün toplumlarda benzerleri bulunan bunalımların çözümleri her toplumda başka şekiller alır. Toplumsal yapı ve kültür bu çözüm çarelerine şekil verir. Kişiye değişik imkânlar sağlar.

İslâmî yapının bu bunalımlar bakımından bir etki yaptığını kesin olarak söyleyebiliriz. Konuyu bu açıdan ele alıp, Erikson'un modelini daha önce İslâmî yapılar hakkında söy-

lediklerimizle birleştirerek aşağıda birkaç varsayım ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Çocukluğun birinci bunalımı bakımından İslâmî toplumlarla Batı Avrupa toplumu arasında çok büyük farklılık olmaması muhtemeldir. Her iki toplumda da otoriter baba aynı genel şartları yaratmaktadır. Yalnız, erkek çocuğun belki burada güven bakımından ayrıcalıklı bir durumda olduğunu söyleyebiliriz.

Utanç ve şüphe duygularına gelince, burada önemli bir farkın ortaya çıkması muhtemeldir. İslâm toplumu, biraz önce gördüğümüz üzere, bir normlar toplumudur. Bu normlar ise, şahısta (utancı) çok özel şekilde ortaya çıkarır. Burada, "utanç" insanın kendi yaptıklarından utanması değil, toplumun beğenmediği bir hareketi yapmış olması dolayısıyla toplumun gazabına uğrayacağı korkusu şeklinde belirir. Bunun İslâmî bir görüntüsü olan "Takiyye" (kendini sakınma) öğretisini yargımı kanıtlamak için ileri sürmek istiyorum.

İslâmî inançlardan biri, insanı, baskı ile karşı karşıya kaldığı zaman, kendi inançlarını saklayabilmek için baskıya uymasında bir sakınca olmadığı kanısıdır. Bu özelliği Nikki Keddie şöyle ifade etmiştir:

> "Modern bilimadamları, zaman zaman, gerçeğin özüne ilişkin ve gerçeğin toplum içinde yayılması gereğine karşı Ortaçağ İslâm toplumunda görülen tutumla, bugünkü Batı toplumunun tutumu arasında çok önemli farklar olduğunu belirtmişlerdir. Ortodoks veya heterodoks olsun muhtelif okullara mensup Müslüman düşünürleri, toplumun, zorunlu olarak gerçeğin tümünü anlayan bir seçkinler tabakası ile bu hakikati anlamaktan âciz bir çoğunluğa bölündüğünü sanıyorlardı. Bunlar için, gerçeği öğrenmek faydadan çok zarar getirebilirdi. Bu gibi temel kav-

> ramlardan hareket eden aydınlar veya mezhep önderleri, kamunun karşısına gerçekte inandıklarından bambaşka inançlarla çıkmaktan çekinmemişlerdir. Zira, gerçek inançlarının ilân edilmesi çoğunluğun kafasını karıştıracak ve inançları heterodoks ise, onların kovuşturulmasına yol açacaktır."[29]

İnsanın kendi öz inançlarını saklayabileceği, onları açığa vurmaması gerektiği, bunun tehlikeli bir iş olduğu, ülkemizde, her politikacının bildiği gibi, hâlâ geçerli bir düşünce tarzıdır.

Söz konusu ettiğimiz safhada, önemli bir olay "özdeşleştirme"dir (*identification*). Çocuğun, toplumun normlarım algılamakta kullandığı mekanizmalardan biri, çok saygısı veya sevgisi olan birini örnek seçip onun gibi hareket etmek istemesidir. Çoğu zaman bu örnek kişi, baba veya bir diğer akrabadır. İslâm toplumlarında babanın abdest alması, işe "bismillâh" ile başlaması ve günlük yaşantıları ile içiçe geçmiş olan diğer dinsel davranışları, Müslümanca bir hayat yaşamanın ayrılmaz parçaları oldukları ölçüde, çocuğu aynı şekilde hareket etmeye itecektir. Çocuk, İslâmî hayatın gerekleri hakkında bilgilerinin büyük bir kısmını bu özdeşleştirme mekanizmasından alacaktır.[30]

Yahya Kemal, özdeşleştirme sürecinin Türk İslâmî toplumunda nasıl çalıştığının bize güzel bir tasvirini vermiştir:

> "Ezansız ve minaresiz semtlerde büyüyen, oynayan Türk çocukları milliyetlerinden tam bir derecede nasip alabili-

29 Bkz. N. R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica* 19 (1963), s. 27-63, burada s. 27.

30 Bkz. Erwin Singer, "Identity v.s. Identification", *Review of Existential Psychology and Psychiatry* V (Spring 1965), s. 160-175, burada s. 162 ve Urie Bronfenbrenner, "Freudian Theories of Identification and Their Derivatives", Child Development 3 (March 1969), s. 22-40, Ullman, *Sociocultural Foundations of Personality*, s. 232-257.

yorlar mı? O semtlerde ki, minare görülmez, ezanlar işitilmez, Ramazan günleri hissedilmez, çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler?

İşte bu rüya, çocukluk dediğimiz bu Müslüman rüyasıdır ki, bizi, henüz bir millet halinde tutuyor. Bugünkü Türk babaları havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur'an'ın sesini işittiler. Bir raf üzerinde duran Kitabullah'ı indirdiler, küçücük elleri ile açtılar, gülyağı gibi bir ruh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler. Kandil günlerinin kandilleri yanarken, Ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler."[31]

Aziz Nesin de dinsel duygularını çocukluğunda nasıl bir özdeşleştirme süreci sonunda almış olduğunu çok açık olarak anlatıyor.[32]

Çocuğun toplumun değerlerini alırken bunları beğendiği kimselerden almasına özdeşleştirme demiştik, buna olumlu özdeşleştirme de denebilir. Olumlu özdeşleştirmenin yanı başında psikologların kullandığı bir diğer tabir, "olumsuz özdeşleştirme"dir. Bu da, bir grubun olumsuz bir tavır takındığı değerlerinin alınması ile ilgilidir. Olumsuz olan bu değerlerin olumsuzluğu, kişiliğe şöyle maledilir: Bazı kimseler veya gruplar o olumsuz değerleri taşıyan gruplar olarak tanımlanır ve çocuk onları bu olumsuzluğun sembolü olarak hatırlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, yukarda üzerinde durduğumuz çeşitli nedenlerden dolayı, memur, kapıkulu kırsal toplulukların bir olumsuz özdeşleştirme noktasıdır. Bunun aslında dinle ilgisi yoktur, fakat modern zamanlarda böyle bir

---

31 Yahya Kemal, "Ezansız Semtler", *İttihat*, 2 Nisan 1938; s. 5'ten naklen.

32 Aziz Nesin, *Böyle Gelmiş Böyle Gitmez, Passim.*

ilişki ortaya çıkmıştır. O da İttihat ve Terakki ile gelen "gâvur" memur ve subay imajına bağlanabilir. Daha sonraları, tek parti devrinde devlet temsilcilerinin kırsal topluluklara olan uzaklığı, başta dinsel olmayan bu ayrılığın dinsel bir kisveye girdikten sonra daha da kuvvetlenmesini sağladı.

Kişiliğin gelişme katları bakımından konu İslâmî bir çerçeve içinde ele alındığı zaman, girişkenliğin gelişmesi bunalımını şartlıyacak özel bir İslâmî etki olduğu da şüphelidir. Çocuğun, etrafındaki medeniyetin teknolojik yönlerini keşfetmesi sorununa gelince, İslâm'da teknolojinin dinle birlikte yürütülmesi çocuğun karşısına dini bir daha çıkarmaktadır. Bilhassa esnafa çırak olan bir çocuğun meslekî hareketlerinin çoğunda İslâmî bir anlam olacaktır.

İslâmî etkilerin en çok görüldüğü yerlerden biri, eğitimdir. Eğitimin amacı çocuğu iyi bir Müslüman olarak yetiştirmek olduğu derecede din yapısı bir daha doğrulanacaktır. Diğer taraftan eğitimin doktriner niteliği otorite yapısını pekiştirici bir yönde çalıştığı derecede, İslâm'ın otoriteye dayanan yönünü kuvvetlendirecektir.

Bizim için en önemli olan nokta, identite-kimlik krizinin İslâmî bir toplumda nasıl halledileceğidir. Burada, Gazzali'den[33] Ziya Gökalp'e[34] kadar birçok tanınmış İslâm simalarının geçirmiş oldukları ergenlik bunalımlarından konunun İslâm toplumu içinde de çözülmesi gereken önemli bir aşama olduğunu anlıyoruz. Genellikle bu bunalımların aldığı şekil bir "iman tazeleme" bunalımıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz İslâm toplumunun "ideolojik" nitelikleri bakımından bunu kolaylıkla anlayabiliriz. Bir taraftan İslâm, bir hayat tarzı olduğu derecede çocuğun kimlik sorununun çözülmesine yardım etmiştir. Çocuğun ülküsü, etrafındakilere

---

33 Gazzali için bkz. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Khazâli* (Londra, Allen and Unwin, 1953), s. 11.

34 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (Londra, Luzac, 1949), s. 25.

benzer, onlar gibi inançlı ve onlar gibi zamanını geçiren iyi bir Müslüman olmaktır.

Diğer taraftan, ergenlik çağına varmış genç için toplumla bütünleşmek sorunu, İslâmî inancı hangi kalıpları ile kabul edeceği konusuna indirgenmiştir. Önceleri kendisine öğretilen oldukça basit, tümcü İslâmî inancın, aslında, çok çapraşık meseleler ortaya çıkardığını anladığı anda, bu sorun ortaya çıkmaktadır. Kimlik bunalımını çözemeyenler, selâmeti, İslâmîyetin kendisine sağladığı, alternatif imkânlarda yani, gene dinî gruplarda, tarikatlarda veya onlara benzer dinsel topluluklarda arayacaktır.

Başkaları ile olan ilişkilerindeki sorunu çözmeye gelince, burada ümmet yapısının çok etkili olması muhtemeldir. İslâm toplumunda tespit edilen insanlar arası birincil ve duygusal ilişkilerin önemi, ümmet yapısından gelen emirlerle desteklenir. Konukseverlik, eş dostla iyi geçinme, dinsel bayramlarda başkalarının yaptıkları kötülükleri bağışlama, sert ilişkiler kurmamaya çalışmak, bütün bunlar, İslâmî inancın tam anlamıyla ideolojik yönünü oluşturan ümmet hissinin telkin ettiği hareketlerdir:

> "Ve dahi ol resul ettikim ya ukbe hiçbir kimsenin imanı doğru olmaz ta dili doğru olmayınca, dedi. Pes şol kişiler kim dilini zaptetmeyüp salma koyuverdi, onun ne dini kalır ne ahireti kalır, hep harab olur, gider. Zira, onun dilinden Müslümanlar incinir. Hususa kim konu komşu incinmesi ola. Zira, bu komşu incitmek ulu günahtır. Hakteala Resulüne ısmarladı, ümmetine eyit ya Muhammed! Komşuları ile hoş dirilsinler dedi ve komşularına hoş ikram eylesünler dedi."[35]

35 Eşrefoğlu Abdullah, *Müzekkî-ün-nüfus'dan, Mehmet Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları* (İstanbul, 1939) s. 65. Bunun Maniheizm'e giden kökleri için bkz. W. Barthold – Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1963), s. 89 v.d.

İslâm toplumunun "yaratıcı" olma sorununa etkisi, bu toplumun geleneksel bir iktisadî yapıya sahip olmasına çok bağlıdır. Şehirlerde hakikî bir kapitalizme geçilemeyiş, imalâtta sınırlı bir arzın bulunması ve bunun beraberinde getirdiği hisbe[36] görüşü, insanların meslek hayatlarında genişliğine değil derinliğine çaba sarfetmeleri ile sonuçlanır. Bir insanın yaratıcılığı, içinde çalıştığı kurumun büyüklüğünü arttırmakla değil, yirmi yıl çalıştığı bir cildin tezyinatında belli olur.

İslâm toplumunda yaratıcı olmanın bir diğer yolu da gazâdır. İşte bu sahada genişliğine yaratıcı olmak mümkündür. İslâm âleminin sınırlarını genişletmek, talanla zenginliklerini arttırmak: Bu tip faaliyet, insana, hem Allah'ın yolunda yürümenin vicdanî ferahlığını bağışlayacak ve hem de yeryüzünde kendisine maddî bir karşılık sağlayacaktır. Böylece, gazi olmak İslâm toplumlarında baştan itibaren heves edilen bir aşamadır. Gerek kişiyi toplumun dar iktisadî çerçevelerinden çıkarması, gerek üstün bir İslâmî başarı temsil etmesi bakımından İslâmî toplumda yaratıcı olmanın en başarılı şekli gazi olmaktır.[37] Kahramanlık menkıbelerinin halkımız arasında bugünkü yaygınlığı gaziliğin hem İslâmîyetin ilk asırlarında ve hem de Osmanlı toplumunun kuruluşundan sonraki önemini yansıtmaktadır.

İslâmiyette kişisel bunalımların her birinin çözülmesi, insanın yalnız toplumla olan ilişkilerini düzenlemesini değil aynı zamanda ilâhî varlıklarla olan ilişkilerini de bir düzene koymasını sağlar. Bütün bunlar olurken, kişi aynı zamanda ümmete lâyık bir kimse olduğunu da göstermiştir. İslâmiyetin bu özelliğinden sözeden kişilerin[38] "İslâmiyette mühim

---

36 Bkz. Hisba, *E. I.*,

37 Bkz. *Khazi E. I.*, (2. Bas.) II, 1043 ve *Ghazw, Ibid.*, II, 1055.

38 G. E. von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, (Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1962), s. 43.

olan ortodoksi değil, ortopraksidir (doğru hareket)" sözünden kasıtları budur. Toplumun ortaya koyduğu yapı ile bütünleşmek, kendiliğinden, aynı anda bir dinî başarı kazanmak anlamını almaktadır.

Başarı ile ilgili önemli bir nokta, bunun genellikle kolektif başarı olarak kavramlaştırıldığı ve bu şartlar altında ortaya çıktığıdır. Kahramanlar bile, ümmetten ayrılmadıkları için kahraman olabiliyorlar. İslâmiyet tarihinde bunun böyle olmuş olduğunu gösteren önemli işaretler de vardır. İslâm'ın dördüncü, beşinci ve altıncı asırlarındaki "Rönesansı"[39] bazı bilimadamlarınca bu kolektif çalışma şekillerinin o sırada çok iyi bir şekilde işlemiş olmasına bağlanır. Bugün İslâmî toplumlarda fertçiliğe karşı *takınılan tavır*, çok *derin katlarda* yaşamaya devam etmektedir. Cemal Abdülnasır'ın İslâmî sosyalizminin kökleri burada aranmalıdır.[40]

Kısaca din, İslâm toplumlarında bir toplum normu düzenleyicisi olarak işlediği derecede kişiliğin oluşumunda da önemli bir rol oynamakta, Batı'ya nisbetle birçok ilâve katta ek ideolojik fonksiyonlar görmektedir.

Gazâ

Max Weber, İslâm dininin bir üst tabaka için talan imkânları veren bir yapı olduğunu iddia etmiştir. İslâmiyetin amaçlarını böylece tanımlamak meseleyi belki de biraz fazla basitleştirmektir. Fakat herhalde cihad İslâmiyetin başından beri İslâm toplumunun önemli bir yönünü teşkil etmiştir. İslâmiyet uğruna savaşmak, İslâmî toplumlarda çok yüksek sayılan değerler arasında başta gelmektedir. Bunun bir yönü,

---

39 Bkz. Gibb, "An Interpretation", s. 18.

40 Bunun böyle olduğunun Nasır tarafından ifadesi için bkz. Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York, Londra, Sydney, John Wiley, 1964), s. 222-223.

muhtemelen kabile içinde, iktisadî kaynakların geçim sağlayacak düzeyde olmamasıdır.

Ghazw, gazânın kökü, Arap kabilelerinin mahallî talan faaliyetlerine verilen addır. Gazi, bu bakımdan bir kabile geçim vasıtasını İslâm devleti kurulduktan birkaç yüzyıl sonra sürdürmüş olan bir kimsedir. Osmanlı İmparatorluğu, bilhassa bu gibi, harpten başka bir geçiş vasıtası olmayan asker kümelerinin akıllıca kullanılmasından doğan bir yapıdır.[41] Wittek'in belirttiği gibi kuruluş devrinde Osmanlı İslâmı'nın her yönü gazâ ideolojisi ile girift bir haldedir. Seyit Battal Gazi, böylece Araplardan Türklere intikal eden bir kahraman haline gelmiştir.

Mehmet Kaplan'ın göstermiş olduğu gibi,[42] Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu sırasında halk arasında rağbette olan kişi Alp tipidir. Bunun Âşık Paşa'daki doğrulamasını da bulmak mümkündür:

> "Kişi Alp olmaklığa âlet gerek
> Evvetli şol kim ola muhkem yürek"[43]

ve Alp'liğin esas noktasını belirten kılıç hakkındaki şu dörtlüsü:

> "Oldur Alpın altunu ve incisi
> Kılıç üzere and anın için içilür
> Pes Kılıçtır ulu âlet Alplara
> Kılıç için mal verirler Alplara."[44]

---

41 Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra, 1938), *Passim*.

42 Bkz. Mehmet Kaplan, "İki Destan ve İki İnsan Tipi", İ.Ü.E.F.T.D.E.D., IV, (1950-1952), s. 399-417.

Mehmet Kaplan, her ne kadar daha sonra Alp tipinin önemini kaybettiğinden bahsediyorsa da bunun üst tabakalar için geçerli olduğunu söylüyor. Büyük ihtimalle ve bugün bildiklerimizden, halkın alt tabakalarında bu böyle olmamıştır.

43 Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, (İstanbul, 1939), s. 16.

44 *Ibid.*, s. 18.

Hacı Hüseyin oğlu Ebulfadıl Musa, *Münebbih-Ür-Rakidin*'inde meseleyi, hiçbir şüpheye mahâl bırakmayacak şekilde açıklıyor: "El her şeyden evvel kılıç sallamak, ok atmak ve çomak urmak ve ne kadar harb âletleri varsa onları ele alarak kullanmak için yaratılmıştır."[45]

Bugünkü Türkiye'nin alt katında gazâ ideolojisinin önemini muhafaza ettiğini basit bir misalle anlatmak mümkündür:

1969 yılı Ocak ayında Beyazıt Camii avlusunda kitap satan işportacılardan birinden en çok sattığı 4 eser istendiği zaman verdiği kitapçıklar şunlardı: *Mızraklı İlmihal*, *Seyit Battal Gazi*, *Ebu Müslim Horasani* ve *Kan Kalesi*. 1969 yılı kış aylarında *Tercüman* gazetesinde çıkan iki romanın adı *Battal Gazinin Oğlu* ve *Ebu Müslim Horasani* idi.

Sovyet Rusya'da, 1950'ye kadar Azerbaycan okullarında *Dede Korkut* hikâyeleri okutulurken, 1951'de "yağmacı harplerin" ve "pan Türkist milliyetçiliğin" dünya görüşünü devam ettiren bir eser olduğunun ilân edilmesi ve yasak edilmesi gazâ'nın ideolojik fonksiyonunun ne kadar süreli olduğunu ve hangi eserlerle sürdürüldüğünü çok açık bir şekilde gösteriyor.[46]

İslâmiyetin bütün özelliklerini, yani:

a) Toplumun genel hatlarını tanımlayıcı,

b) Talimat ve yön verici (normatif),

c) İdeolojik ve kültürel anlamları topluma maledici,

d) Kişinin korunmasını sağlayıcı,

e) İkincil yapıların yokluğunda toplumsal seyyaliyet sağlayıcı fonksiyonlarının nasıl elde edildiğini, tarikatların oynadıkları rolde görebiliriz. Bu itibarla tarikatların İslâmî toplumsal yapıda ne kadar anlamlı rolleri olduğu da anlaşılabilir.

---

45 *Ibid.*, s. 48.

46 Bkz. Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti*, s. 205.

Daha önce belirtildiği gibi, İslâm toplumundan sıyrılabilmenin bir tek yolu vardır: O da alternatif bir İslâmî toplum kurmaktır. Sufîlik, bunun yollarından biri olmuştur. Bunu Türklerin İslâm medeniyeti üzerindeki etkilerinden önceki ve sonraki şekilleri için de söyleyebiliriz:

Sufîlik alternatif bir İslâm âlemi olarak resmî İslâm'ın "negatif"i olarak onunla yanyana ve içiçe yaşamıştır.[47]

İslâm'ın bir toplum yapısı olarak özelliklerini beğenmeyenlerin bir alternatif olarak sufîliği kullanmaları ilk defa bir millî duygu meselesi dolayısıyla ortaya çıkmıştır. İslâm'ı Arapçılığın üstünlüğü kabul eden sonradan İslâma geçme milletler, İslâmiyetin bu gediğini bir protesto olarak kullanmışlardır.[48] İslâm İran'a geldiği zaman, idareciler bir dereceye kadar İslâm'ın Arapların üstünlüğünü sağlayan bir yapı (*Construct*) olarak çalışmasını kabul etmişler fakat alt tabakalar İslâm'ın bu anlayışına karşı tepki göstermişlerdir. Bu tepkileri, Şiiliğin aşırı şekillerini veya Hariciliği kabul etmelerinde gözükmüştür.

Tarikatlar

Böylece İslâmiyet yayıldıkça onun muhtelif şekillerine tamamen uymayanlar bu uyumsuzluklarının cevabını ortodoks İslâm dışında kişinin ve grupların yorumuna açık olan

47 Türklerden önceki şekiller için bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt. I: *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Böl. II, s. 71 v.d. sonraki şekiller için bkz. *Bektashiyya, Encyclopaedia of Islam*, I, (2) 1161-62; "Ghazi" *E. I.* II (2), 1043; "Djihad", E. I. II (2) 538; F. Babinger, "Der Islam in Kleinasien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 76 (1922), 126-152; H. J. Kissling, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", in *Studies in Islamic Cultural History* der. G. E. von Grunebaum, *American Anthropologist Memoir* No. 76 (1954); K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1937); Gibb ve Bowen, *Islamic Society* cilt I, kısım II, s. 179-206.

48 Bu bölümde sufîlik ve tarikatlar hakkındaki bilgiler Gibb'e dayanmaktadır. Bkz. *Islamic Society and the West*, I, II, s. 71 v.d.

gizemcilikte (mistisizm) ve onun örgütlenmiş şekli olan Sufîlikte bulmuşlardır. İslâm'ın kendi içinde karşılaştığı ilk önemli başkaldırma, "Karmatî"lerin isyanı, böylece dinsel bir görünüşle ortaya çıkmıştır. Sufîliğin kendi içinde kurumlaşması ise tarikatların kurulmasına yol açmıştır.

Orta Asya Türkleri İslâmiyete geçtikleri sıralarda İslâmiyetin, kendi göçebe yapılarına uymayan özelliklerini kolayca kabul etmediler. Bilhassa kadın-erkek ayrılığı, şarap yasağı gibi normlar kendilerince kolay benimsenmedi.[49] Orta Asya'dan şamanlıkla karışık gelen inançlara en yakını "sufîlik"ti.[50] İslâmiyetle geleneksel Türk yapısı arasındaki bu uyumsuzluk, Türkler şehirlere yerleştikten sonra kurumlaşmış bir şekil aldı. Bir taraftan şehirdeki seçkinler İslâm'ı olduğu gibi kabul ederken, şehir medeniyetinin dışında kalan Türkmen aşiretleri ve bir dereceye kadar seçkinlerden olmayanlar İslâm'ın heterodoks, sufî şeklini tercih ettiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devirleri, İslâm'ın heterodoks şeklini kabul edenlerle sünnî İslâm'ı her tarafta hükümran kılmak isteyenler arasındaki çekişmelerin tarihidir bir bakıma. Ahmet Refik, bize vermiş olduğu vesikalarla bu çekişmenin daha sonra da devam etmiş olduğunu göstermiştir.[51]

Daha önce İslâm âleminde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da zamanla sufîlik kurumlaştı. İmparatorluğun kuruluşundan sonra geçen yıllar, İslâm'ın bu iki görüntüsünün, sünnî İslâmiyetin ve kurumlaşmış sufîliğin bir mütareke yaptıkları devirdir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda her iki kurum, birbiri ile girift olarak, toplum üzerinde etkili

---

49 Bkz. Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti...*, s. 187, 192.

50 Bkz. Fuad Köprülü, *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les orders mystiques musulmans* (İstanbul, 1929).

51 Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik* (İstanbul, Ahmet Halit, 1932).

olmuştur. Bir taraftan resmî dini yayanlar İslâm'ın Sünnî görüntüsünü daha ince bir şekle getirirken, diğer taraftan toplumun muhtelif katlarındaki kuruluşların tarikatlarla ilişkileri resmî bir şekil almıştır. Yeniçeriler, esnaf kuruluşları, belirli tarikatlara bağlıdır.

Diğer taraftan tarikatlar resmî kuruluşlarla bir bağlantı sağladıkları oranda bir sosyal seyyaliyet kanalı fonksiyonu görmüşlerdir.

İki kurum arasında işbirliği, ikisinin de meşru devlet mekanizmasının bir parçası olarak iş görmesinde belirdi. Devletin din ve kültürünü halk kültürüne bağlayan bu ağ, Gibb'e göre imparatorluğun en önemli yapısal pekiştiricisi olmuştur. Böylece bir zamanlar devlet dışında örgütlenmelerinden korkulan esnaf teşekkülleri gibi teşekküller de devlet yapısının içine girmiştir. Burada dikkate değer nokta, dinsel bir kuruluşun üzerinde kontrol kurmak yolu ile devlet dışında yapısal nitelik kazanmaya eğilimli unsurların böylece kontrol altına alınmış olmalarıydı.

Şimdiye kadar mezheplerin toplumsal yapı yerine geçen özelliklerini, devlet dışı akımların şekillendirilmesi açısından ele almıştık. Bunun yanında tarikatların en aşağı üç ek fonksiyonu olmuştur: Tarikatlar bir eğitim merkezi olarak resmî ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlardır. Basit halk tabakalarının ümeraya ve kapıkullarına karşı direnmelerini sağlamışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman, bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır.

Tarikatların, resmî ulemanın kuru, doğru yoldan ayrılmayan, kılı kırk yararak sonuçlara varan öğretilerinden ayrıldıkları, onlara cazip şekiller verdikleri bilinen bir özelliktir. Edebiyat, sanat, gizemcilik, bedii ihtiyaçların büyük bir kısmı tarikatlar tarafından karşılanmıştır. Bilim, dünyanın çalışmalarına karşı ilgi, insan işleri hakkında merak, bu mer-

kezlerde beslenmiştir. Bu eğilimlerin gelişememesini, daha çok Ulemayı rusum'un bu gibi faaliyetlere zaman zaman yönelttikleri eleştirilere ve kontrole alma faaliyetlerine bağlayabiliriz.

Bilhassa halk arasında tarikat yapısıyla birlikte dinsel kültüre paralel olan heterodoks bir kültür gelişmiştir. Halk arasında Osmanlı devlet sınıfının İranlılaşmış edebiyatının yerine ilâhiler rağbet bulmuş, Yunus Emre ona en yakın yazar tipi olmuştur.[52]

Bu arada, Köprülü halk edebiyatındaki heterodoks etkilerin belirli bir dünya görüşünü devam ettirecek bir ideoloji olarak nasıl çalıştığını, Yesevî ile ilgili anlatılarında göstermiştir:

> "Bugün *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarındaki manzumelerden hiçbiri Ahmet Yesevî'ye ait olmasa bile, şurası muhakkaktır ki, bu büyük sufî, halk edebiyatı şekilleri ile Türkçe *hikmet*'ler yazmış ve ondan sonra, Yesevî şairleri arasında bu yolda manzumeler yazmak mukaddes bir an'ane olmuştur. Bu bakımdan, Yesevî'ye ait olmamakla beraber, tabii, dil bakımından değil, fakat şekil ve ruh itibariyle, onların asıl Yesevî'ye ait olanlardan farksız olacağına hükmedebiliriz; çünkü Yesevî muakkiplerinin, ondan asırlarca sonra bile, aynı şekil ve edâda, aynı ruh ile aynı tarzda *hikmet*'ler yazdığını, tarihî ve edebî vesikalar sayesinde, kat'i olarak biliyoruz. Esasen bunu yalnız Yesevî muakkiplerine has bir şey sanmamalıdır. Umumiyetle, sufîyane halk edebiyatında bu "değişmezlik" asırlarca devam etmiştir."[53]

Halk edebiyatına karşı resmî çevrelerin gösterdiği istina, muhtemelen bunun beraberinde belki gene bir ayrılma eği-

52 Bkz. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre* (İstanbul, 1936).

53 Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti*, s. 196.

limi getireceği şüphesine dayanmıştır. Fakat aslında bürokratik üst tabakaların tutumu ve resmî kültürle halk kültürü arasında bir uçurum yaratmaları, pek tabiî ki bu eğilimi azaltacağına arttırmıştır. Bunun en ilginç tarafı devlet adamlarının kendilerinin de zaman zaman tarikatlara mensup olmalarıdır.

Anadolu'da revaçta olan evliyalara tapma, böylece sufîlikle birleşti ve sokaktaki adamın, Anadolu'nun, kültürü haline geldi. Bu inancın önemli özelliklerinden biri dünya nimetlerinden uzak kalma ideolojisiydi.

Tarikatların oldukça otoriter, kendini şeyhin manevî nüfuzuna teslim etme şeklinde beliren öğretilerinin halka intikal eden bu nisbeten iptidaî şekli, halk ile tarikat inanç ve dinsel davranışları arasında tam bir mutabakat olmadığını hatırlatıyor. Bizim buradaki amaçlarımız için en önemli olan, tarikatların etkileriyle şekillenen fakat tam bir tarikat anlayışı yansıtmayan halk dinsel davranışlarını tespit etmektir.

Celâli isyanları adını verdiğimiz ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılda altını üstüne getirmiş olan hareketler, Anadolu'da resmî ulemanın dışındaki bir zümrenin halk arasında prestij sağlamasının ikinci bir halkasını teşkil ediyor. Başlangıçta talebe-i ulûm arasında memnuniyetsizlikten doğan ilk ayaklanmalar, köylüyü pek memnun edecek tipte değildi, fakat o zamanlar bile bu ayaklanmaların baskıcı bürokrasi aleyhinde ve bu itibarla basit halk tabakalarının duygularını dile getiren bir şekilde cereyan ettiği anlaşılıyor:

> "Talebe-i ulûm, o zamanki cemiyetin aydınları oldukları ölçüde, isyanları da, az çok fikrî bir esasa, bugünkü deyimle, zayıf da olsa belli bir ortak gayeye dayanır. Daha olayın ilk yıllarından itibaren, her medrese talebesinde kuvvetli bir suhtelik ruhu vardı. İlmiye mensupları hariç kalmak üzere, umumiyetle ehl-i örf ve bütün kapıkulları kendileri-

> nin en nefretli düşmanı idiler. Bu noktada, suhteler Anadolu Âyanı ve kadılarla birleştiklerinden, ayaklanmaları milli aristokrat ruhun bir ifadesi halini aldı. Aynı içtimaî yıkımın felâketleri oldukları halde, levend ve sekbanlarla talebe-i ulûmun birbirleriyle etkili bir şekilde birleşemeyişlerinin sebebi bu olsa gerektir. Karayazıcı ile yeni bir devreye giren Celâlî isyanları zamanında, pek kabarık levend dalgalarına karşı, suhtelerin, halk ile birleşerek, şehirlerin savunulmasında çabalı bir rol oynamaları da aynı fikirle izah olunabilir."[54]

Suhteler ikinci bir devrede köy halkını Celâlî başbuğlarının talanına karşı koruyan milis kuvvetlerinin başında bulunmuşlar ve böylece, bilhassa köy halkı için, birinci derecede önemli bir rol oynamışlardır.[55] Genel olarak Celâlî isyanlarının sonucu, halkı soyma faaliyetlerine katılan ümera ve kapıkullarından halkın nefret etmesi, diğer taraftan halkın kendi katında olan Ulemaya karşı her zamankinden büyük bir yakınlık duymaya başlaması olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, başlangıçta İslâm imparatorluklarından tevarüs ettiği toplumsal seyyaliyet'le ortaya çıkmıştır. Üst tabakalara geçişte her ne kadar; devlet hizmetini görmüş aileler tercih ediliyor idiyse de, sipahilik halkın yaşama düzeyine nisbetle pek o kadar aristokratça bir hayat sayılamazdı. Sipahi sistemi ortadan kalktığı, iltizamın muhtelif şekillerine

---

54 Mustafa Akdağ, *Celâli İsyanları*, 1550-1603. (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1963), s. 123.

55 "Kadıların arkasından yürüyen halk, taraf taraf, Hükümete müracaat ederek, ehl-i örf'ün devriye bölüklerine karşı köylerini ve kasabalarını kendileri korumak yetkisini talep ettiler. Belki padişahın kendi icadı olarak, yahut, muhasiplerinin teşvikiyle, reayanın bu yoldaki isteği kabul olunarak, devre çıkan ehl-i örfe karşı köylerini ve kasabalarını silahla korumaları hususunda bazı bölge ahalisine izin verildi. Bu hal, her tarafta halkın aynı yetkiyi kendilerine de istemelerine sebep olduğundan, nihayet, "Adalet fermanı" namı ile meşhur olmuş bir ferman bütün vilayetlere dağıtılmak suretiyle, ehl-i örf, reaya karşısında, resmen altoldu". *Ibid.*, s. 150-151.

gidildiği zaman, devlet mansıp ve iltizamlarının birbirine kenetlenmiş fonksiyonları alt tabakalardan gelenlerin yükselmesine mani olmaya başladı. Bu şartlar içinde, üst tabakalara tırmanabilmenin yollarından biri tarikat ağının devlet içindeki temaslarından faydalanmak olmuştur.

Fakat tarikatların uzun vadedeki tesirlerinin en önemlisinin Osmanlı İmparatorluğu'nun batışıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu tesir, Gibb'in işaret ettiği gibi, tevekküldür. Gizemciliğin insanları bu dünyanın ötesinde işaretler aramaya sevkeden eğilimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini "İlâhların gazabı"na bağlamayı mümkün kılmıştır. Bu açıdan denebilir ki "kapalı" ve devlet yapısına yakın olan şekilleri geleneklerinde olan tarikatlar nisbî serbestlikten faydalanarak Batı'ya gözlerini çevirebilmişler fakat halk katlarındaki gizemciliğin tamamen tersine bir yönelimleri olmuştur. Halk katlarında tarikatların ve sufiliğin, daha az entelektüel, daha somut şeklinin etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nun ilâhi bir gazab dolayısıyla battığı fikriyle sonuçlanmıştır.[56] Bu batış gaipten gelen bir işaretti. Oysa, bu gibi işaretlerin bâtıl itikatlar teşkil ettiğini anlatan ve resmî Sünnî çevrelerin görüşlerinin esnekliğini yansıtan Kâtip Çelebi'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun batışını değerlendirmekte çok daha gerçekçi bir tutum görüyoruz.[57] Devlet işlerinin içinde bulunmaları, memur olarak olayları izlemeleri onların arasında bu yorumları kolaylaştırıyordu. Bu açıdan, Patrona, Kabakçı isyanları, tarikat öğretisine yakın, fakat değişik şeklini benimseyen halk katlarının gerilemeyi anlayamamalarının ve Allah'ın bir gazabı olarak değerlendirmelerinin sonucu olarak yorumlanabilir.

---

56 Bu somutluk için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), s. 177-193, buradaki hususlar, s. 184.

57 *Ibid.*,

Halkın İslâmî, ideolojik gözlükleri, kendilerinin gerilememizi çok özel bir şekilde yorumlamalarına yol açmıştır. Yukardaki görüş açısı bugün bile halk arasında ve özellikle 6-7 Eylül olaylarında rastlanan "gerici" tutum ve buna benzer olayları anlamamız bakımından bir ipucu temin etmektedir. Çok muhtemeldir ki, halk inançlarının sufîliğe ve tarikatlara en yakın olan bölümlerinde en çok bu tip olaylara rastlanacaktır. Bu itibarla Kubilay olayının Nakşibendiler tarafından yapılmış olması bir rastlantı değildir.[58]

Genellikle son otuz yılda tarikatların resmen ortadan kalkmasıyla, Türkiye'de şekillenmemiş bir tarikatçılık halk kitlelerinin birçok yerde inançlarının temeli olarak bir fonksiyon görmeye başlamıştır. Bu şekillenme hakkında Osmanlı İmparatorluğu hakkında bildiklerimize nisbetle elimizde çok daha az bilgi vardır. Fakat modern Türkiye'de halk katlarında dinin etkisini incelediğimiz zaman, konuyu bu açıdan ele almamız gerektiğine şüphe yoktur.

Dinin yukarda saymış olduğumuz bütün fonksiyonlarının yanında ezelden beri İslâm toplumlarında mevcut olmuş olan ikili ayırımla ilgili bir yönü mevcuttur. Tarikatların, *teşekkül olarak* Osmanlı toplumunda birçok bakımdan bir sığınak olduğunu görmüştük. Bunun yanında, İslâmiyetin sembol olarak, bu konuda bir fonksiyon gördüğünü kolayca anlayabiliriz. Ümmetin, bir davranış kümesi olarak İslâm'da ne kadar önemli bir fonksiyon gördüğünü ele almıştık. Ümmet fikrinin insanları birleştirici fonksiyonunun İslâm'da bir de daha soyut bir yönü mevcuttur: Allah,,bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde bir varlıktır. İnsanlar, camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, kul, fakir, zengin, kisvesini atarlar ve Allah karşısına aynı katta çıkarlar. İslâmiyette dinî merasimle-

58 Bkz. Gotthard Jöschke, *Der Islam in der Neuen Türkei* (Leiden, Brill, 1951), s. 59.

rin çoğunluğunda bu özellik doğrulanır. Bunlar, aslında, insanlararası farklılıkları kapatıcı törenlerdir. İslâm bilginlerinin bize anlattıklarından sınıf, ırk ve millet ayrılıklarını kapatmanın, herkesi Allah'ın önünde eşit kılmanın İslâmiyetin en kapsayıcı bir inancı olduğunu anlıyoruz. Aynı duygunun bir diğer yönü, ümmetin kaynaşmış, farkları olmayan bir kitle olduğu ideolojisidir. Bu açıdan, Türklerin imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir toplum oldukları şeklindeki Cumhuriyet inançlarını İslâm'ın ideolojik niteliklerine bağlamak mümkündür.

Son zamanlarda İzmir şehrinin gelişmesi üzerinde yaptığımız bir araştırmada muhtelif araştırmacılarımızın sorularına verilen cevaplarda çok belirgin bir cevap türü ile karşılaştık. Buna "kardeş kavgasını kaldırma arzusu, birlik yönelimi" diyebiliriz. Deneklerimizin birçoğu, politikaya karşı bir tavır aldıkları zaman, politikayı "ayırıcı" bir faktör saydıkları için yeriyorlardı. Bunu, Osmanlı İmparatorluğu'nda "nifak"a karşı alınan tutumla birleştirmek mümkündür. Şüphesiz, Osmanlıların fitneye karşı gösterdikleri nefret uzun zaman İmparatorluğun iç bünyesini sarsmış olan iç harplere ve ayaklanmalara bağlanabilir. Fakat, bunun ötesinde ümmet yapısının ideal işleyişine ve bununla bağıntılı olan bölünmelerüstü bir ilâhın mevcudiyetine bağlanabileceği açıktır. Birleştirici bir ideolojinin tartışmaya çok iyi bir gözle bakmamasını Cumhuriyetin tek parti devrinde dahi bulabiliriz. Tek parti devrinde, partinin eylemini açık olarak tartışmak isteyen kimselere "karıştırıcı" dendiği zaman, bunun çok samimî, toplumun bir bütün olduğu fikrine ve bölünmesinin "haram" olduğu düşüncesine giden bir yönü vardı. Böylece, ideolojilerin, gizlice, Hegel'in üzerinde durduğu gibi, nasıl onlardan uzaklaşmak isteyenlere bir tuzak kurduklarını görüyoruz.

Aynı etkiyi bütün birleştirici ve her şeyi kapsayıcı sistem-

lerde görmek mümkündür. Rusya'daki komünist rejimin birleştiriciliği Berdyaev'in de göstermiş olduğu üzere, daha önce ortodoksluğun birlik özlemlerine bağlanabilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkisi de bu türdendir.

Dinin beraberinde getirdiği bir diğer fark kapatıcısı Müslüman püritanizmidir. İslâm hikâyelerinde şehir üst tabakasının eğlencelerinin anlatılmasında buruk bir his vardır. Alt tabakalar bu yaşama tarzına gıpta ederler. Fakat israfın ve eğlencenin kötü bir yönelim olduğu da en geçerli inançlardan biridir. Sefahata dalmış olanlar er-geç cezalarını bulacaklardır. Başkent esnafı arasında ve başkent dışında küçük şehirlerde oturanlar arasında yaygın olan bu püritanizmin özel şekillerinden biri, mahallelinin orada oturanların ahlâkına nezaret etmesidir. Böylece ümmet yapısı bir kat daha pekiştirilmektedir. Aynı inancın bir alt bölümü kadın erkek ilişkilerine ümmetin nezaret etmesi zorunluluğudur. Patrona İsyanı, Kabakçı İsyanı gibi önemli başkaldırma hareketlerinde bu temaların tekrar tekrar ortaya çıkması, herhalde bir rastlantı değildir. Bunun belirtilerini bugün dahi Türkiye'de kolayca izlememiz mümkün olmaktadır. Daha birkaç ay önce Konya'da ortaya çıkan bir arbedede ileri sürülen ana ideolojik temalardan biri bu inançtı.

Karizma

H.A.R. Gibb, sonradan bir İslâm klâsiği haline gelen bir makalesinde, halifeliğin hakiki meşruiyet dayanağının, Maverdi'nin göstermiş olduğu şartlardan çok daha basit olduğunu anlatmıştır.[59] Ona göre, Maverdi'nin halifeler için ileri sürdüğü hasletler listesi bir görünüşten ibarettir.

---

59 H. A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *op, cit.*, s. 141-150.

Birçok rakip halifeliklerin baştan itibaren halifeliği paylaşamadıkları bir ortamda Müslümanların aradıkları asıl meşruiyet kaynağı, İslâmiyeti, şanına uygun bir ortamda sürdürebilecek bir güce sahip olmaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kemikleşmeye başladığı bir sırada, Şamlı ulemadan biri, hakikî halifenin İslâm'ın şanını yaymaya devam etmiş olan Awrangzeb olduğunu söylemekte bir kuşku duymamaktadır. Bu tutum bize Weber'in meşruiyet kategorileri arasındaki karizmatik otoriteyi hatırlatmaktadır.[60] Weber'e göre siyasî rejimlerin meşruiyet kazanma türlerinden biri, bir önderin kendini yapılması gereken işleri başaracak güçte göstermesi, hattâ bu uğurda ilâhî denecek kadar insanlar üzerinde nüfuz ve tesir sahibi olmasıdır. Peygamberin ortaya çıkardığı siyasî rejim tipik bir karizmatik meşruiyet tipidir.

Yukarda bahsettiğimiz unsurlar, Türk toplumunun Alp tipini uzun zaman yüksek tutmuş olması, bu idealin halk tabakaları arasında hâlâ devam etmesi, halkın önemli bir okuma türü olan din-kahramanlık menkıbelerinde kahramanların karizmatik liderler olması, İslâm dininin Türkiye'de halk arasında almış olduğu şekillerden birinin karizmatik niteliklerine önem verme şeklinde olduğunu bize tahmin ettiriyor. Bunu halk tabakalarının Türkiye'de genel olarak bir "önder"e verdikleri önemde görmek mümkündür.

Karizmatik otoritenin geçerliliği bize bir diğer konuyu getiriyor. O da bazen İslâmî yapının bir sonucu olarak gördüğümüz bir belirtinin tam anlamıyla dinsel bir mahiyet taşımasıdır. Meselâ, karizma tam bir dinsel özellik değildir, fakat İslâmî toplumların daha önce üzerinde durduğumuz kuruluş dolayısıyla, böyle bir ayırımı aramak da gereksizdir. Bu açıdan bir daha üzerinde durmak istediğimiz bir nokta,

60 Bkz. Max Weber, *The Theory*, s. 64 v.d., 71 v.d, 363-373.

Türkiye'de dinsel inançların etkisini araştırdığımız zaman dinsel değilmiş gibi gözüken değişkenleri de incelememize katmak zorunluluğudur.

İslâm'ın "yumuşak" bir ideoloji olarak bütün İslâm toplumlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'deki etkilerinin genişliğini gösterebilmiş olduğumu sanıyorum. Onun daha çok halk katındaki belirtileri üzerinde durdum. Bu etkilerin kendini siyasal davranışta göstermesi olayını ise doğrudan doğruya söylediklerimizden çıkarmak mümkün değildir. Yapılması gereken, ideolojilerin siyasal eylem üzerinde ne derece etkili olduklarını araştırmaktır. Ancak ondan sonra bulduğumuz türdeki ideolojinin ne dereceye kadar etkili olmuş olduğunun araştırılmasına gidebiliriz. Bunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun genel yapısı konusunda temel bilgiler verdikten sonra, bu bilgilerden elde ettiğimiz yeni değerlendirme imkânlarıyla birleştirmeye çalışacağım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YAPI VE KÜLTÜR

"Ticaret yapıp da tutumları sayesinde zengin olan, fakat nüfuzlu kimseler sınıfının dışında tutulması gerekenlerden başka, Türkler ancak memuriyetler sayesinde zengin olurlar. Bunları, yine aynı yoldan yükselmiş bulunan Büyüklerin kayırması sayesinde elde ederler. Servetleri, açgözlülüklerinin biriktirdiği, korkunun gömdüğü, tantananın çarçur ettiği, rastlantının yenilediği sermayeler halindedir."

Baron de Tott (1785)

Millî karakter açısından Türkiye kadar sık tasvir edilen pek az ülke vardır. Osmanlı Devleti'nin en önceki gözlemcileri bile, bulgularını Türk karakterinin genel bir formülü içine oturtmaya dikkat eder görünmüşlerdir. Yakındoğu'nun ortak dilinde, bu kalıplama teşebbüslerinden sözetmek için kullanılan terim, çağdaş Türkçeye de geçmiş bulunan, *Alla Turca* tabiriydi.

Gezgin ve diplomatların, böyle toplumsal bir sınıflamaya başvurmak yolundaki çabaları, çok yönlü bir gerçeği basit bir modele sığdırmaya çalışmaktı, fakat bu yaklaşımlarının esaslı nedenleri olduğu anlaşılmaktadır:

Bunlar önce, tehlikeli bir komşunun davranış yasasını tasvir etmek ihtiyacı, sonra da Osmanlı Devleti ile Batı Avrupa kurumları arasındaki gerçek karşıtlık olarak tanımlanabilir. Bu gibi arılıklar müsteşrikleri Osmanlı sistemiyle kendi sitmeleri arasındaki uçurumu hassas kılıp Osmanlı-Türk kültürünün sentetik bir modelini kurmaya itmişti.

İncelemenin bu bölümü, Osmanlı-Türk toplumunun üç ayrı ama birbiri ile ilgili görünüşü üzerinde durmakta-

dır: İktidar dağılımının egemen biçimi olarak statü; Aydınlanmanın bazı yazarlarının "medenî toplum" (*Civil Society, Bürgerliche Gesellschaft*) diye adlandırabilecekleri şeyin yokluğu;[1] ve Türk kültür dünyasındaki bölümlenme. Bütün bunlarda Osmanlı toplumu gerçekten Batı Avrupa ile karşıtlık durumundaydı. Özellikle Osmanlı refahının ilk dönemlerinde, aksi istikametteki eğilimler durmadan kendini belli etmeye çalıştığı halde, işaret edilen yönde gitgide artan bir katılaşma olmuştur. Osmanlı toplumunun tasvir edilecek olan bazı özellikleri, Batı'daki benzer özelliklerden ancak derece bakımından bir ayrılık gösteriyor gibi görünebilir. Fakat bu derece farklılığının kendisi de toplumsal değişme sürecinin birikici niteliğinin bir sonucudur. Öyle ki, başlangıçta pek az ayrılan yollar arasındaki ilk seçim, aynı yönde diğer dönüşlere yol açmıştır.

Türk toplum tarihi üzerine yakın zamanlarda yapılan çalışmalar göstermiştir ki, Batı'da Ortaçağ toplumunu ayırdeden patrimonyalizm ve feodalizm ilkelerinden Türkiye'de en ağır basan ilke patrimonyalizm olmuştur.[2] Daha ileri gi-

---

1 "Medenî toplumu" Marx'ın kastettiği anlamda kullanıyorum: "Hegel'in derinliği, medenî ve siyasal toplum ayrılığını bir çelişme olarak görmesindedir. Yanıldığı nokta, bunun çözümünün görünüşü ile yetinip, görünüşü de gerçek bir şey diye sunmasıdır. Gerçek şudur ki, küçümsediği sözümona teoriler medeni ve siyasal statünün ayrılmasını gerektirmektedir; öyle olması doğrudur da, zira çağdaş toplumun sonuçlarından birini dile getirmektedirler – şöyle ki, siyasal tabakalaşma unsuru, devletle medenî toplum arasındaki gerçek ilişkinin, yani ayrılıklarının olgusal anlatımından başka bir şey değildir." *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 1, i, 492'den W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambridge University Press, 1963), s. 32-3. Hegel'in kendi tanımı için bkz. *Hegel: Selections* (Der. J. Loewenberg, New York, Scribners, 1929), s. 236. Locke bu ayırımı yapmamaktadır.

2 Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of our Social Order* (New York John Wiley and Sons, 1964), s. 36. İlk zamanlardaki Türklerden örnekler için bkz. Mario Grinaschi, "Les guerriers domestiques dans la féodalité turque", *VI. Türk Tarih Kongresi* (Türk Tarih Kurumu, ed., Ankara, 1967), s. 206-30. Bkz. ayrıca, Cl Cahen, "Reflections sur l'usage du mot "Féodalité", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, III (Nisan 1960), s. 7.

derek, kuruluşundan az sonra, patrimonyal bürokrasi çizgilerinin Osmanlı devletinin en ayırdedici yönü olarak belirdiğini söyleyebiliriz. Hâkim tabaka, durumu İnalcık tarafından şöyle tasvir edilen bir kul-yöneticiler sınıfından meydana geliyordu:

"Osmanlı toplumu iki ana sınıfa ayrılıyordu. *Askerî* denen ilki, saltanat beratı ile padişahın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülkî memurlar ve ulemayı içine alıyordu. İkincisi *reaya* olup, vergi veren, fakat hükûmete katılmayan bütün müslüman ve müslüman olmayan uyrukları içine alıyordu. Uyruklarını askerîlerden uzak tutmak devletin temel bir kuralıydı. Yalnızca sınırlarda fiilen savaşçılık eden ve medresede düzenli bir eğitimden geçerek ulema zümresine girenler padişahın beratını alıp askerî sınıfın üyeleri olabilirlerdi."[3]

Platoncu anlayışa uygun bu koruyucular sınıfı 17. yüzyılın sonundan sonra gitgide daha nüfuzlu oldu. Padişah ise, sistemin meşruiyet kaynağı ve dolayısıyla kilit taşı olarak kaldığı halde, bu tarihten sonra ancak nadiren siyasete yön verdi.

Patrimonyal hizmetin başındaki seçkinler, meşru iktidar yapısı sınırları dışında görünen herhangi bir iktidar kaynağını dikkatle denetimleri altında tutmaya aşırı bir özen göstermişlerdir. Bu iktidar yapısı, Max Weber'in *Herrschaft* diye adlandırdığı ve "hükmetme" ya da "egemenlik" diye çevrilen bir kategoriye uymaktadır.[4] Hükmetme, Max Weber'in karşıt diye gördüğü bütün iktidar kaynaklarının, özellikle "resmen serbest bir pazarda gelişen çıkarlar sisteminden" çıkan

3 Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society, Turkey", der. Robert Ward ve Dankwart Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, 1964), s. 44.

4 Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, 1960), s. 204. Krş. Carl Joachim Friedrich, *Man and His Goverment: An Empirical Theory of Politics* (New York McGraw Hill, 1963), s. 180.

iktidarın yakından gözetlenmesi anlamına gelir.[5] O bölgede hükümet "egemenliğinin" fazla bir nüfuzu kalmamasına rağmen, 18. yüzyılın sonunda İzmir şehrinde Baron de Tott bu denetleme düzenini görmüştü. Şöyle anlatıyor:

"Büyük mülk sahibi bazı kimselerin zenginliği, İzmir çevresinde her geçen gün daha ilerleyen bir bağımsızlık sistemi sürdürmektedir. Bunlar, en başta para gücüne dayanmaktadırlar ve bunun da gücü dayanılmazdır. Şu da göze çarpmaktadır ki, bu ağalardan birini yıkmak için birkaç yıldır Bâb-ı Âli'nin gösterdiği çabalar diğerlerini korkutmaktan çok Müstebitin zayıflığını göstermiştir."[6]

Bununla birlikte, devletin iktisadî hayat üzerindeki kontrolü, hükümdarın tebaasının refahlarından şahsen sorumlu olduğu yolundaki patrimonyal sistemin temel öncüllerinden çıkan daha derin köklere sahipti.[7] Şehirliler konusunda bu sorumluluk bütün İslâm dünyasında hisbe (*hisba*) ödevi diye biliniyordu ve bu bakımdan önceki Türk uygulamaları İslâm geleneği ile tam uyum halinde idi.[8]

Köylü refahına karşı buna benzer bir ilgi vardı. Ortaçağ batısının tersine, padişahla köylüler arasında hiçbir feodal

---

5 Bendix, *Max Weber*, s. 204.

6 Baron de Tott, *Memoirs* (Londra, 1785), II, s. 144.

7 Bendix, *Max Weber*, s. 364.

8 Türkiye'de hisbenin rolü için bkz. Ömer Lütfü Barkan, "XV. asrın sonunda bazı büyük şehirlerde eşya ve yiyecek fiyatlarının tespit ve teftişi hususlarını tanzim eden kanunlar", *Tarih Vesikaları*, I (Şubat 1942), 362-40. İnalcık, *Journal of Economic History* (1968)'de "Capital Formation" eserinde, başka bir yorum yapmaktadır. Krş: H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West, I, Islamic Society in the 18th Century*, kısım 1 (Londra, Oxford University Press, 1950-67), s. 288 ve G. Baer, "Gilds in Middle Eastern History" (1967'de London Üniversitesi Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulunda yapılan Ortadoğu İktisadî Tarihi Konferansına sunulan bir tebliğ), s. 6. Avrupa'daki durum için bkz. "Gilds", *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York, Mcmillan and Free Press, 1968), VI, s. 184. Daha önceki Türk uygulamaları için bkz. Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin* (Ankara, 1966), s. 270.

yetki girmiyordu.[9] Devlet geriledikçe, padişahların köylüden yana etkili davranışlarda bulunamadıkları doğrudur.[10] Buna rağmen uyruklarını keyfî vergilerden kurtarmak siyasetleri ve genellikle Osmanlı iktisadî siyasetinin "ideolojik" bir yanı olduğu şüphesizdi.[11]

Padişahın, şehirlerde "uyruklarının babası" olmak için duyduğu zorunluk, lonca zanaatları karşısında ticareti elverişsiz bir duruma sokuyordu. Batı'da feodal beyler ve krallar çoğunlukla esnaftan çok tüccarları destekledikleri halde, Osmanlı Devletinde durum tersineydi. Devlet, loncaları, tüccarların tekelci davranışlarına karşı koruduğu gibi, daha da önemlisi, şehirlere tüzel kişilik ve bağımsız hükûmet tanımayarak tüccar kapitalist oligarşilerinin kurulmasını önledi.[12] Büyük devlet memurlarına, birçoklarını tarımda olduğu kadar ticarette de yatırım yapmaya heveslendirecek kadar büyük gelirler sağladığı halde,[13] bu yollardan elde edilmiş olağandışı herhangi bir büyük servetin müsadere

---

9 Bkz. "Feudalism", *IESS*, V, s. 295.

10 Bu çeşit kontrolün teorik çerçevesi üzerinde bir tartışma için bkz. *The Theory of Social and Economic Organization* (Glencoe, Ill., Free 1947), s. 315, 351-2.

11 İnalcık, "Capital Formation".

12 Şirket örgütünün ticaretin alışılmış örgütlenme biçimi olmadığı, Osmanlı sanayiinin zaaflarına çare bulmak için 19. yüzyılda kurulan ikinci Sanayi Islahatı Komisyonu'na yazılan talimatta şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. "Esnafın evvelki gibi münferiden ve müteferrikan icra-yı sanat etmelerinde esas ve faide olmayıp husul-u menfaat ve marifetleri beyinlerinde bir şirket teşkiline kazancı kadar sermaye vaz'ı ile müçtemian ve müttehiden çalışmaları..." Bkz. Ömer Celâl Sarç, "Tanzimat ve Sanayimiz", Tanzimat: *100'üncü Yıldönümü Münasebetiyle* (İstanbul, 1941).

13 İnalcık, *op. cit.*, bu noktayı açıklıyor. Hizmet ülküsü, devletin memurlarını mükâfatlandırmakta tutumlu davranmasını mümkün kılıyordu. Koçu Bey'e göre, devletin bu tutumluluğu ve memurların da pek azla kanaat edebilmeleri, İmparatorluğun genişlemekte olduğu zamanın ayırdedici bir özelliğidir. İnalcık, 16. yüzyıldaki düzen konusunda Koçu Bey'in sunduğu tablonun tarafsız olmadığını göstermiştir. Bkz. Ali Kemâli Aksüt, *Koçi Bey Risalesi* (İstanbul 1939) ve Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen l'époque de Philippe II* (Paris, 1949) s. 463.

edilerek devlet hazinesine geçirilmesi muhtemeldi.[14] Ticaret, yolunda olduğu müddetçe, birçok yüksek memur sarayda bu tehlikeyi karşılayacak nüfuza sahiptiler. İktisadî hayatın durgunlaştığı 17. yüzyıldan sonra müsadereler daha sıklaştı. Görev süreleri de kısaltıldı.[15] Bu yüzden memurlar zorla sızdırmalara girişerek hem köylülerin durumunu hem de ticaret ihtimallerini bozdular.[16] Servetlerin müsadere edilmesi siyasetinin diğer bir sonucu, vakıfların kuruluşunu teşvik etmek oldu. Vakıf kaynakları birleştirilemediği gibi, ticarî yatırıma da elverişli değildi.[17]

Batı'daki iktisadî siyasetle karşıtlık keskindir, Batı'da olduğu üzere şehirlere ayrıcalıklar tanımanın yararlarını kabul etmek söz konusu olmadığı gibi[18] ticaret azaldıkça yeni pazarlar aramayı teşvik de yoktu. Ne Portekiz'in Kral Gemici Hanri'sinin bir Osmanlı benzeri[19] ne de Kraliçe Elizabeth'in Levant Company koruyuculuğu ile örneklenen tutumun bir karşılığı vardır.[20] Ticareti arttırmak amacıyla hiçbir merkantilist siyaset düşünülmedi.[21] Osmanlı tüccarları ender olarak uzun yolculuklara çıktılar ve *commenda*'dan daha geniş birleşmelere gitmediler.[22]

---

14 Bkz. "Müsadere", *İslam Ansiklopedisi*, VII, s. 669 v.d., 672.

15 Fekete Lajos, "Macaristan'da Türklerin Mülk Sistemi", *İÜEF Tarih Dergisi*, XII (Eylül 1961) 17-42. Bkz. ayrıca *Koçi Bey Risalesi, passim*.

16 Bistra A. Cvetkova, "L'évolution du régime feodal turc de la fin du XVI. Jusqu'au milieu de XVIII. "siècle", *Etudes Historiques*, II (1960), 200-1.

17 İnalcık, "Capital Formation". Bkz. ayrıca *Koçi Bey Risalesi*, s. 63'de Kanunî'nin kızının kullandığı taktikler.

18 *The Cambridge Economic History of Europe*, III (Cambridge 1963), s. 26.

19 Shepard B. Clongh, The Economic Development of Western Civilization (New York, 1959), s. 125.

20 Braudel, *La Méditerranée*, s. 485.

21 *The Cambridge Economic History of Europe*, IV, s. 505.

22 Osmanlı devlet adamları ancak modernleşme akımı sırasında Batı düşüncelerinin etkisi altında sanayie yardım etmeye karar verebildiler. Bkz. İssawi, *The Economic History of the Middle East*, s. 53.

Osmanlı iktisadî kontrol siyasetinin saiki, hisbe olduğu kadar, askerî yapıyı da desteklemektir. Bunun kanıtı tahıl ticareti siyasetidir. Hem üreticileri hem de tüketicileri sıkıştıran Bizans sistemi yerine, tüketiciler ve ordu ihtiyacı yararına yalnızca üreticilere baskı yapıldı. Hahn ve başkaları, orduya yeterli tahıl sağlamak üzere düzenlenen iktisadî polis sistemini iyice tasvir etmişlerdir.[23] Cvetkova, aynı nedenle, sabit fiyat üzerinden devlete koyun sağlamak gerektiğini tespit etmiştir. Bu siyaset, memurlar üzerinde nüfuzu bulunmayan satıcılar için çok defa yıkıcıydı. Kaçınılmaz olarak karaborsa yaratıp küçük tüccarları bu ticarete girmekten alıkoydu.[24]

Türk ticaret siyaseti, ithalâta %3 vergi koyarken, ihracata %12 vergi koyduğu için eleştirilmiştir. Gümrük vergileri, gelir kaynağı olarak kullanılmıyordu. Daha çok gelire ihtiyaç duyunca, hükûmet borçlanmaya değil, vergi zammı ya da para değerini düşürme yoluna gidiyordu.[25] Bu siyaset ge-

---

23 Bkz. W. Hahn, "Die Verpflegung Konstantinopels durch staatliche Zwangswirtschaft", *Beihefte zur Vierteljahrschrifte für Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*, VII (Stuttgart, 1962), 1-22'den Carl M. Kortpeter, "Ottoman Imperial Policy and the Economy of the Black Sea Region in the 16th Century", *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 97, n. 53. Kortpeter Hahn'ın tezini şöyle özetlemektedir: "Osmanlılar ticarî ilişkiler kurmaktansa bağlı devletler üzerinde askerî kısıtlamalar koymaya, ticarî kârdan çok haraca dikkat ediyorlardı."

24 Bistra A. Cvetkova, "Les Celep et leur rôle dans la vie économique des Balkans a l'époque ottomane", Ortadoğu İktisadî Tarihi Konferansı (bkz. yukarda n. 8), s. 11. İspanya'da başka türlü gelişmeler için bkz. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, Beacon Press), s. 7.

25 "Herhangi bir koruyucu gümrük vergisinin hiç bulunmaması onların (Türklerin) ticarî geriliğinin daha da göze çarpıcı bir örneğidir, Süleyman'dan beri Türkler, yabancı malların ülkelerine serbestçe girmesine müsaade etmişlerdir. İthalat üzerinde yüzde 3 oranında değer üzerinden vergi ve küçük bir liman resmi dış ticaretten alınan tek vergilerdi. Öte yandan, yerli mallar üzerinden Türkler yüzde 12 oranında bir ihracat vergisine katlanmak durumundaydılar. Türk hükûmetinin, gümrük vergileri konusundaki alışılmış tutumu neden tersyüz ettiği hiçbir zaman tam açıklanmamıştır. Sürekli olarak genişleyen yönetimlerini yürütmek için, artan para ihtiyacı bile geleneksel gümrük siyasetlerini değiştirmeye yetmedi. Gelir sağlamak amacıyla gümrük vergisi koymaktansa, hükûmet, vergileri arttırmayı ya da paranın değerini düşürmeyi tercih ediyordu. Bu usûl-

leneği, patrimonyal bürokratların tüketim düzenlerinin güçlerinin sürüp gitmesi için şart olduğu inancına bağlılıklarının bir sonucu olarak yorumlanabilir. Osmanlı hükümdarlarının ithalâta karşı hayatî bir ilgileri olduğu halde, ihracata karşı böyle bir ilgileri yoktu.

İnsangücü görüşü de aynı biçimde dengesizdi. 16. yüzyılda devletin gerileme nedenlerini ilk defa olarak tahlil eden Osmanlı devlet adamı Koçu Bey, insangücünü maden kaynakları arasında görüyor ve aynı biçimde işletilmesi gerektiğini belirtiyordu.[26] Emeği harcanabilir sayan bu görüş, ancak onun tamamen kontrol altında bulunduğu bir sistemde ana düşünce tarzı haline gelebilir. Herhangi bir özel emek biçiminde bir kıtlık olduğunda, meseleyle başedebilmenin karakteristik yolu, düzenleyici tedbirleri değiştirmek oluyordu. Meselâ, 16. yüzyılda bir tüfekçi ustaları kıtlığı olunca, hükümet ruhsatsız silâh yapımını yasaklayan kuralları gevşetti.[27] Piyasa mekanizması ancak dolaylı olarak harekete geçiriliyordu.

Devletin, toprak üzerindeki kontrolü sayesinde iktisadiyatta daha da etkili bir görevi vardı. Nazarî olarak, ekilebilir bütün arazi padişaha ait olup, uyruklar ancak intifa hakkına sahipti.[28] Önceleri, sipahilere dağıtılıyor, onlar da dirliklerindeki köylülerden vergileri toplayıp, karşılığında savaş zamanında asker sağlıyorlardı. Daha sonra bu gibi topraklar en

---

ler yetmediği zaman, Padişah, borçlanacağına, paranın değerini daha da düşürüyor, böylece halktan çifte vergi almış oluyordu". Frank Edgar Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations,* 1826-1853 (Cambridge, Massachussetts, 1942), s. 79. Daha değişik, fakat yine de bu görüşü doğrulayan bilgiler için bkz. Issawi, *op. cit.*, s. 38, 54.

26 *Koçi Bey Risalesi,* s. 66.

27 İstanbul'da, "Osmanlı Tarihinin Zamanımızdan Görünüşü" Konferansında İnalcık tarafından verilen bilgiler (Robert Kolej, 6 Mayıs 1968).

28 Gibb ve Bowen, *Islamic Society,* s. 236, 246. Ayrıca, Fekete Lajos, *İÜEF Tarih Dergisi,* XII, 25.

çok arttırana, yani iltizama verilmeye başlandı.[29] İktisadî hayat durgunlaşmaya başlayınca, bu haklar ticaretten ya da pazar için üretimden çok daha kârlı oldu. Tam mülkiyet hakkı edinmiş olanlar bile, 17. yüzyıldan sonra ellerindeki topraklarda tarımı modernleştireceklerine, iltizam haklarına talip oldular. Piyasanın yerini, büyük ölçüde, devlet ayrıcalıkları sağlayacak olan nüfuzlu ilişkiler uğrunda rekabet aldı. Patrimonyal bürokrasi üyelerinin "arpalık" sisteminin devamında hayatî bir çıkarları vardı[30] ve ticaret yoluyla kazanç elde eden arkadaşlarını kınamaktan hiçbir zaman geri durmadılar.[31] İş hayatında "yeni usûller", devletin gücünü kemiren yenilikler olarak yerilirdi. Son derece ilginçtir ki, devlet gerilerken ve gelir ihtiyacı son derecede iken bile Osmanlı devlet adamları hiçbir zaman ciddî olarak "arpalık" sistemini terkedip potansiyel yeni vergi geliri kaynağı olarak tarımda özel teşebbüsü teşvik etmeyi düşünmediler. Toprağın her şeyden önce bir kişiye ait değil, bir göreve ait olduğu kuralından uygulamada kaçılabilmekle birlikte, yine de bu egemen olmaya devam ediyordu.

Siyasetin zorunlu, yakınlığın da mümkün kıldığı hallerde, devlet son kalan dirlikleri de sahiplerinin elinden alıverdi.[32] Toprağın kullanışını kontrol etmek konusundaki bu ıs-

29 Bkz. Ovetkova, *Etudes Historiques*, II (1960), 171-206.

30 Weber'in arpalık tanımı, tıpatıp olmasa da Osmanlı durumuna uymaktadır. "Beyin memura, ömür boyunca kira gelirleri bağladığı her yerde, arpalık ve memuriyetin 'arpalıklı' bir örgütlenmesi vardır. Söz konusu gelirler şu ya da bu biçimde nesnelere bağlıdır ya da esas itibariyle topraktan ya da başka kaynaklardan iktisadı intifa haklarıdır. Gerçek ya da hayalî resmî görevlerin yerine getirilmesinin karşılığı olmaları gerekir. Görevin iktisadî bakımdan yürümesi için sürekli olarak ayrılmış mallardır." Fakat Weber'in arpalıkları Osmanlı sipahi sistemi ile özdeşleştirdiği *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 352'ye de bkz.

31 Koçu Bey'in kızgınlığının muhtemel bir yorumu da budur. İnsan gücü bunalımları için bkz. Stanford Shaw, "The Origins of Ottoman Military Reform: The Nizam-ı Cedid Army of Sultan Selim III", *Journal of Modern History*, 37 (1965), 292.

32 *Ibid.*, s. 300.

rar, Osmanlı Hükûmetinin temel ilkelerini en çok açıklayan işaretlerden biridir.

Weber'in statü düzeni tasvirinin Osmanlı durumuna ne kadar uygun düştüğünü belirtebilmek için, statü üzerine *Economy and Society* denemesinden bazı bölümleri hatırlamak yeter:

> "Salt iktisadî olarak belirlenen 'sınıf durumu'na karşıt olarak, belirli olumlu ya da olumsuz şeref değerlendirilmesiyle belirlenen insanın hayat kaderinin her tipik unsurunu 'statü durumu' diye adlandırmak istiyoruz."[33]
>
> "Uygulamada, statü bakımından tabakalaşma, ideal ve maddî mallar ya da fırsatların tekele alınmasıyla tipik olarak gözümüze çarpan bir biçimde birarada bulunmaktadır. Uzak ve ayrı durmaya dayanan belirli statü şerefi yanında, her çeşit maddî tekellere rastlıyoruz. Tabii ki, maddî tekeller bir statü grubunun kendini ayrı tutması için en etkili saikleri sağlamaktadır."[34]
>
> "Statü düzeninin genel *etkisine* gelince, bir tek sonuç belirtilebilir, fakat bu da pek önemlidir: pazarın serbest gelişmesinin önlenmesi, önce, statü gruplarının tekele almakla serbest alışverişten doğrudan doğruya alıkoydukları mallarda olur."[35]
>
> "Demek ki biraz fazlaca basitleştirerek 'sınıf'ların mallarıı üretim ve edinilmesiyle olan ilişkilerine göre tabakalaştığını statü gruplarının ise özel 'yaşama üslupları' ile temsil edilen malların *tüketilmesi* ilkelerine göre tabakalaştığı söylenebilir."[36]

---

33 H. H. Gerth and C. Wright Mills, der., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1958), s. 186-7.

34 *Ibid.*, s. 190-1.

35 *Ibid.*, s. 192-3.

36 *Ibid.*, s. 193.

Yabancılar sık sık Osmanlı yaşama üsluplarına giren tüketim ve lüks mallarına yapılan harcamalar üzerinde durmuşlardır.[37]

"Medenî Toplum" Yokluğu

Osmanlı Devleti, hem Machiavelli, hem de Montesquieu'nün, Doğu istibdadı ile Batı feodalizmi arasındaki ayrılığı meydana getiriyor diye gördükleri "ara" tabakalardan yoksundu.[38] Hegel'in "medenî toplum" diye adlandırdığı o temel yapı unsurundan, merkez hükümetinden bağımsız olarak işleyebilen ve mülkiyet haklarına dayanan toplum bütünü burada görünmüyordu.

Hegel'de sivil toplum (*civil society* – *Bürgerliche Gesellschaft*)'ın özü, teşkilâtlanma hürriyeti, *korporasyon* kavramıdır. Hegel'in ifadesiyle "ilk defa olarak bilinçli ve kendini kamu olarak alan bir ahlâkî realite kurum (*korporasyon*) mefhumuyla ortaya çıkar."[39] *Korporasyon*'dan burada maksat "lonca" değildir. İşaret edilmek istenen, tüzel kişiliğin pazar mekanizmasıyla birlikte Avrupa'da nasıl yeni bir toplum kümeleşmesi ortaya çıkardığıdır. Hegel'in göstermek istediği, bunun kişinin bencilliğinin müesseseleşmiş şekline yol açtığıdır. Sonradan, Weber tarafından teyid edilen ve modern araştırmaların da desteklediği bu görüşte, Hegel'in üzerinde durduğu nokta insanların çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere meşru olarak tanınan teşkilâtlanma şekillerine gittikleri zaman Modern Batı Avrupa medeniyetinin

---

37 Bu uygulamalar üzerine keskin eleştiriler için bkz. Sabri Ülgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* (İstanbul, 1951), s. 96.

38 Machiavelli, *The Prince* (Penguin Classics, 1961), s. 45; Montesquieu, *Eprit des Lois*, livre XVIII, ch. XX; yorum için bkz. Raymond Aron, *Les etapes de la pensée sociologique* (Paris, 1967), s. 37.

39 *Hukuk Felsefesinden zikreden* W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, (Y. Y. Dover Publications, 1955), s. 422.

karakterlerinin belirmiş olduğudur. Hegel, bu kavramı Weber'in sosyolojisindeki gibi tarihî bir gerçek olarak ele almıyor. Analitik bir ayırım yapmak için kullanıyor. Fakat tahmininin çok derin hakikatlere işaret ettiğine şüphe yoktur.

Konuyu Osmanlı toplumu çerçevesinde koyduğumuz zaman buluş çok daha ilginç oluyor. Köprülü[40] ve İnalcık[41] 16. yüzyılda Türkiye'de bir zengin tüccarlar zümresinin mevcudiyetine işaret etmişlerdir. Fakat İnalcık'ın anlattıklarından, bu zengin tüccarların *hiçbir zaman* Batı *Avrupa'daki gibi şehirlerin* siyasî hayatına hâkim tüccar oligarşileri meydana getirmediklerini anlıyoruz.[42] Batı ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki farklar burada toplanır. Bir kanıt olarak da Batı Avrupa'daki durumun *Cambridge Economic History of Europe*'da anlatılmasını ileri sürebiliriz. Salt bu anlatılandan iki strüktürün ne kadar farklı olduğunu anlamak mümkündür. Avrupa'da 13. yüzyıldan sonraki durumdan şöyle bahsedilmektedir:

> "Bu gibi oligarşiler bütün kozları ellerinde tutarlardı, siyasî ve iktisadî gücü âmme ve özel yetkileri, meşru ve gayri meşru tesirliliği toplarlardı, onlar lonca toplantılarında ve pazarda, iktisat komitesinde ve işyerinde hâkimdiler. Hâkim güç sahipleri kisvelerinde cemaati sömürmeye ve işadamı kisvelerinde gerekli kanun ve politikalarla kendi şahsî çıkarlarını sürdürmeye meylederlerdi."[43]

Reinhard Bendix, Batı'daki toplumsal değişmelerin ve toplum konusunda Batı düşüncesinin Weber'in *Rechtsgemeins-*

---

40 Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti*, s. 226.

41 Halil İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire".

42 *Cambridge Economic History of Europe*, III, s. 201.

43 Bu üstünlük ise onların tüccar olarak teşkilâtlanmalarının ve kendilerine şehir içinde tanınan çok geniş imtiyazların sonucudur. Meselâ Batı Avrupa'da birkaç serbest şehrin ticarî kurumların birleşmesi ve beraber iş görmesi demek olan "hanse" strüktürüne benzer bir strüktüre Osmanlı İmparatorluğu'nda rastlanmıyor. *Cambridge Economic History of Europe*, III, 186.

chaften diye adlandırdığı, özerk yetkileri olan tüzel kuruluşlarca biçimlendirildiğini göstermiştir; bunlar Batı'da medenî toplumun toplumsal tabanını meydana getirmişlerdir.[44] Durkheim bunlara ikincil yapılar diyordu. Özellikle önemli olan, Batı Avrupa'da ortaya çıkan kendi kendine hükmeden şehirlerdi.

Belirtildiği üzere, Osmanlı Devletinde bunların karşılığı yoktu. Orada şehirlerin tarihi göze çarpacak kadar ayrıydı. En başta gelenleri, Arap yönetiminden ve Bizans İmparatorluğu'ndan, hemen hemen oldukları gibi devralınmışlardı. Miras kalan bu şehirlerde, Müslüman olmayan şehirlilere ya din değiştirtilmiş ya da bunlar Osmanlı yapılarından ayrı tutulmuşlardı. Diğer birtakım şehirler, devlet siyasetinin gereği olarak kuruldu. Hiçbir şehir, Batı'da onlara özerk yetki hakkını veren bağımsızlık yönündeki dürtüyü yaratmadı.[45] Böyle herhangi bir dürtü, padişahtan ardı ardına gelen buyruklar, özellikle halkı yerinden koparıp yeniden yerleştiren ve zor ile desteklenen buyruklarla boşa çıkartılırdı.[46] Tomurcuklanan aristokrasileriyle birlikte toplulukları parçalama ve değişik yerlerde yeniden yerleştirme siyaseti Batı'da yoktu, hiç değilse devletlerin şehirlerin desteğine ihtiyacı olduğu için.[47]

H.A.R. Gibb ikincil yapıların en yakın Osmanlı karşılığını tasvir etmiştir: Esnaf loncaları, köy kurulları ve göçebele-

44 Reinhard Bendix, "Social Stratification and the Political Community", Bendix and Lipset, der., *Class, Status and Power* (2. ba. New York, 1966), s. 74.

45 Bendix, *Nation-Building*, s. 43.

46 Bkz. Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (1949-50), 524-61; (1953-54), 209-37.

47 Bendix, Class, Status and Power, s. 78. Osmanlı Devleti için bkz. Ernst Werner, *Die Geburt einer Grossmacht: die Osmanen* (1300-1481) (Berlin, 1966), s. 285. Yazar, Marxist ölçülere göre Osmanlı Devletini "feodal" olarak görmektedir; tersine görüşler için bkz. Guy Dhoquois, "Le mode de production asiatique", *Cahiers internationaux de sociologie*, 41 (Temmuz-Aralık 1966), 83-92, ve Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul, 1967.

ri aşiret teşkilâtları. Bütün bunlar mahallî yöneticilerin gözetimi altında idilerse de, Gibb, bunları bir dereceye kadar özerklik sahibi olarak görmektedir.[48] Türk belediyecilik tarihinin kurucusu Osman Ergin'le birlikte, toplum hizmetlerini desteklemek üzere, vakıflardan sağlanan gelirlerin kullanılışında, şehir özerkliğine işaret edilebilir.[49] Eskiden askerî ve yönetici ileri gelenlerin, gelirlerinden bir bölümünü okul ve hastanelere aktarmaları gerekiyordu.[50] Fakat mültezimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu görev ihmale uğradı; yalnızca vakıfların geliri kaldı.

Tasvir edilen devlet siyaseti gerçek şehir özerkliğinin gelişmesine izin vermiyordu. Oysa, devletin ilk zamanlarında güçlü dinsel bir kılık içinde, lonca benzeri kuruluşlar halinde örgütlenmiş olan zanaatkâr Ahilerin[51] bu yöne gitmeleri imkânı vardı. Osmanlıların sınırlarda askerî güçlerini kurmak için güvendikleri savaşçı aşiret gruplarıyla Ahilerin önemli bağları vardı,[52] Osmanlılardan önceki zamanlarda Batı'da şehirlilere tanınmış olan ayrıcalıkların benzerlerini elde etmişler,[53] şehirlerde yönetici mevkilerde bulunmuş-

48 "Yönetilenler ise, örneğin loncalar gibi kuruluşlar halinde örgütlenmişlerdi... ve en candan bağlılıklarını devlet, hattâ padişahtan çok, bu kuruluşlara yöneltmek eğilimindeydiler. Loncalar, tabiî esas olarak şehir kuruluşlarıydı. Hiç değilse bazı yerlerde çiftçi loncaları var idiyse de, genellikle köylerde köy kurulları ve aşiretler, tabiî, valilerin gözetimi altında olmalarına rağmen, özerktiler; ve çoğu yerlerde hem şehirlerin, hem köylerin iktisadî bakımdan kendine yetme eğilimi dolayısıyla pekiştirilen özerklikleri, uyruk halkları birçok yarı bağımsız birimlere bölüyordu..." Gibb and Bowen, *Islamic Society*, 1, s. 159.

49 Osman Nuri (Ergin), *Mecelle-i Umur-u Belediye*, İstanbul, 1330-8, 5 cilt. Bkz. s. 1.

50 Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı*, s. 59.

51 Werner, *Die Osmanen*, s. 74.

52 Barkan buna işaret ediyor. Toprak iskâncıları olarak Ahilere tanınan ayrıcalıklar konusundaki incelemesine bkz: Ömer L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), 282 v.d.

53 Werner, *Die Osmanen*, s. 72.

lar[54] ve fiilen Ankara'yı kontrolleri altında tutmuşlardı.[55] Fakat Osmanlılar bu ayrıcalıklı duruma son verdiler.[56] Küçük Asya'nın istilasını izleyen kargaşalığa bulaşmış olduklarından[57] Ahi loncalarının kontrol altına alınması kararlaştırıldı ve az zaman sonra "eski bağımsızlıklarının ancak hatıralarını sürdürüyorlardı."[58]

Gibb ve Bowen, şehirlerde ortak hareketlerde bulunmak üzere, tutulmayan valilere karşı etkili ayaklanmalar dahil, resmî olmayan teşkilâtın devamı üzerinde durmuşlardır.[59] Fakat karışıklıklar ve silâh taşıma izni, bu şehirlerin Ortaçağ Flaman komünleri gibi özerk askerî ve siyasal güç kullanabilecekleri anlamına gelmez. Bir de tüzel kişilik yokluğunda, şehirler, Batı'dakiler gibi, ticarî çıkar uğruna birlikler kuramazlardı.[60]

Bürokrasiyi dengeleyecek iktidarın yokluğu, Osmanlı Devleti'ndeki etnik azınlıkların, koruma için Batı devletlerine başvurmaları sürecini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Bu başvurmaların sırf iktisadî emperyalistlerin karışması için vesile olduğu söylenmiştir. Böyle de olsa, vesile, im-

---

54 Barkan, *op. cit.*, s. 74.

55 Gibb ve Bowen, *Islamic Society,* I, 1, s. 290.

56 1360'da. Werner, *Die Osmanen*, s. 100.

57 Gibb ve Bowen, *Islamic Society,* V, 1, s. 290.

58 *İdem.*

59 "Şehir nüfusunun meslek ve mahalle olarak sıkı topluluklar halinde bölünmesine ve bunların içinde rakip hiziplerin bulunmasına rağmen, ortak eylem için hiçbir örgütün bulunmadığını varsaymak yanlış olur. Tam anlamıyla belediye kurumlarının bulunmadığı ve şehrin yönetilmesi için bütün halkın biraraya gelmesinin yetkililerce en azından şüpheyle karşılanacağı şüphesizdir... (fakat) olağanüstü durumlarda bütün şehirliler şehir savunmasına çağrılabilirlerdi. Silahlı oldukları için yöneticiler bir halk ayaklanmasından her zaman korkarlardı ve polisin görevi kamu düzenini korumak olduğu kadar, (ya da ondan da çok) onları denetim altında tutmaktı. Buna rağmen, valilerin ya da maiyetlerinin keyfî ya da müstebitçe davranışları... suçlunun cezası verilinceye kadar misilleme hareketlerine yol açabilirdi". *Ibid.*, s. 279.

60 *The Cambridge Economic History of Europe, III,* s. 186.

paratorluk içindeki iktisadî işlerin doğurduğu gerçek güvensizlikten ileri geliyordu. Gerileme devrinde eski kontrollerin terkedilmesi, bu güvensizliği azaltmadı. Düzenin mantığı değişmedi. Vergi makamlarının mahallî olarak seçildikleri zamanda bile, sızdırma için varolmaya devam eden boşlukları Baykal belgelemiştir: Seçim mekanizması açık olmadığı için yolsuzluklar yaygındı.[61]

Anlatılanlar, imparatorluğun her yerinde aynı şekilde geçerli değildir. Osmanlılarca fethedildikleri zaman, Batı düzenleri geliştirmekte ileri gitmiş olan Avrupa şehirleri, bazı Batı özellikleri sürdürdüler. Aynı şekilde Arap ülkelerinde yapı hayli gevşekti ve zengin tüccar, toplumda, Anadolu'da kendisine tanınmayan bir mevkie sahipti. Anadolu'nun kendisinde, imparatorluğun anayurdunda, zenginlik, ancak statü süzgecinden geçtikten sonra iktidarla denk duruma gelebiliyordu. Hourani, Anadolu dışında Osmanlı hükümdarlarının nasıl mahallî güçlere daha bağımlı olduklarını göstermiştir. Bu, Rumeli'yle Arap ülkelerinde mahallî eşrafa verilen daha geniş serbestliği ve bürokratik kontrolün azalışını açıklamaktadır. Meselâ Şam'da, Hourani, bir zamanlar bir hayli özerk nüfuzu olan bir "burjuvaziyi" tasvir edebilmektedir.[62]

18. yüzyılda Rumeli ve Anadolu'da diğer bir gelişme, Batılı şehirlerin elde ettikleri özerk gücü ortaya çıkarabilirdi. Bu, âyanın çıkışıdır.[63] İmparatorluğun başından beri *âyan* ve *eşraf* diye bilinen mahallî nüfuz sahipleri vardı. Ar-

---

61 Bekir Sıtkı Baykal, "Âyanlık Müessesesinin Düzeni Hakkında Belgeler", *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, I (Haziran 1964), 221 v.d.

62 Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", s. 11 (Şikago Üniversitesinin Ortadoğu merkezinde "Ortadoğu'da Modernleşmenin Başlangıçları" konulu konferansa sunulan bir tebliğ, Ekim, 1966).

63 Âyan için bkz. *İnönü Ansiklopedisi*, IV (1950), s. 355 ve *Encyclopaedia of Islam*, 2. bası, I, s. 778'de "Âyan" maddeleri. Ayrıca bkz. M. Çağatay Uluçay, 18. ve 19. *Yüzyıllarda Saruhanda Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, (İstanbul, 1955) ve özellikle s. 16; Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 1, s. 198 v.d.; Bekir Sıtkı Baykal, *op. cit.*

tık bunlar, gitgide devlet hizmetinde olanlardan çıkıyordu ve âyan sözü devlette askerî ya da dinsel bir görev yapmalarıyla tanınmış ailelerin üyeleri için kullanılır oldu. Geçmişte, bu ailelerden bazıları, mülk olarak elde ettikleri toprağı işleyerek zengin olmuşlardı. Âyan sülâlelerinden birinin kurucusunun askerlik hizmeti dönüşünde satın aldığı bir tuzlanın kârları sayesinde toplum içinde yükseldiği bilinmektedir.[64]

Fakat 18. yüzyılda bu sınıfın gayretleri üretici teşebbüslerden mültezimliğe çevrildi. Nakit para karşılığında, bu sınıftan olanlar, devlet toprakları elde ettiler, fakat asıl kazançları, ömür boyunca tanınan ve devletin onayladığı ikinci derecede diğer mültezimlere sattıkları, iltizam haklarıydı.[65] Devlet görevlileri olarak, yüksek memurlarla ilişkilerini sıklaştırmak çıkarları gereğiydi. Burjuvalaşma süreci pek Osmanlı olan bir yöne çevrilmiş oldu. Bunun bir örneği Mü'minzade Abdülmümin Efendi'nin yaşantısında göze çarpmaktadır. Parasını hükûmet ileri gelenlerinin kendisini daha yüksek bir mevkie getirmelerini sağlamak için harcayan Yenişehirli bu saygıdeğer kişi, dinî bürokrasinin zengin bir üyesiydi. Daha sonra sistemli olarak emrindeki din adamlarına baskı yaptı (herhalde kendisine borçlu oldukları yıllık armağanların değerini arttırmak için). Rüşvetle ve mevkii sayesinde kendisini büsbütün zengin eden kazançlı iltizam hakları elde etti. Fakat sonunda hükûmet bu faaliyetlerinin önüne geçti.[66]

Başka âyanların, devletin artık geçindirmeye gücü yetmediği birçok savaşçıdan bazılarını maiyetlerine alarak, askerî bir görev yüklemelerine müsaade edildi. Savaş zamanında, askerler devlet hizmetine çağrılabilirdi ve vergiden de muaftılar, böylece şatafat ve insangücüne yapılan bol keseden

64 Uluçay, *op. cit.*, s. 21.

65 *Ibid.*, s. 12 v.d.

66 Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (İstanbul, 1965), s. 336.

harcamalarla her âyanın kapısı Osmanlı Hükûmetinin küçük birer kopyası haline geldi.[67]

Bütün bu sürecin dikkate değer yanı, henüz doğmuş olan piyasaya yönelmiş bir zümrenin yeni yönlere atılacağına, küçük çapta olarak devletin çizgilerini geliştirmeye itilmiş olmasıdır. Şunu da belirtmek önemlidir ki, mültezimlerin servetleri, diğer bütün Osmanlı bürokratlarınınki gibi, ölümlerinde müsadere edilebilirdi. 1826'ya kadar bu usûl kaldırılmadı. Ancak modernleşmenin başlangıcı iledir ki, Bab-ı Âli, bu "yarı-özerk ve hemen hemen bağımsız unsurları" merkezî hükümetin doğrudan doğruya yönetimi altına aldı.[68]

Hourani'nin işaret ettiği üzere, şehirlerde, genellikle Osmanlı eşrafı varolan egemenlik yapılarında bir paya sahip olmaya devam etti. İktisadî teşebbüse dayanan bağımsız iktidar kaynaklarını geliştirme imkânına sırtını çevirdi.

Osmanlı Devleti yalnızca *Rechtsgemeinschaft* (üçüncü "etat"nın belkemiğidir bu) yokluğu ile Batı'nın karşıtı değildi, aynı zamanda birinci ve ikinci "etats"ların yokluğu ile de ayrıydı. Yapısı çok daha yayılmış (diffuse) idi. Ortaçağ sonu Arap şehirlerinin tasvirinde İra Lapidus bu noktayı iyi belirtmekte ve akışkan duruma, görev farklılaşması yoksunluğunun siyasal sonuçlarına, özellikle dikkati çekmektedir.[69] Kısaca, Osmanlı sistemi yayılmışlıkla hafifle-

---

67 *Ibid.*, s. 331.

68 Moche Maoz, "Aspects of Modernization in Syria during the Early Tanzimat Period" 1966'da "Ortadoğu'da Modernleşmenin Başlangıçları" konulu Şikago konferansına sunulan tebliğ.

69 "Şehir ya kendi kendini yönetir ve oranın ileri gelenleri de yöneticileridir – Max Weber'in deyimiyle tam bir "Patrisyen yönetimi"– ya da şehir, kral iktidarının uyruğudur ama şehir halkı ona sınırlar koymak, etkisini yürütmek ister ve bunu da başarır.

İslâm tarihinde rastladığımız, ikinci durumdur. Çok ender istisnalar bir yana, varolan, patrisyenlerce yönetilen cumhuriyet değil de, bir ya da çok şehirde kök salmış ve çevre bölgeleri şehirli egemen sınıfların işbirliğiyle ve onların çıkarı için yöneten hükümdarlıktır". Albert Hourani, "Ottoman Reform", s. 6.

tilmiş statü sistemi diye nitelendirilebilir.[70] Osmanlı bürokratlarının işleri el altında tutmakta gösterdikleri gayret, gerçekte böyle yayılmış yapılarla başetmenin zorlukları dolayısıyla haklıydı.

Şehirli zümrelerin ya da sınıfların ortaya çıkamamasının nedeninin hukukî bir yönü vardır. Bu dahi yayılmışlık niteliğini belli etmektedir.

Temelde, tüzel kişilik kavramı vakıf kurumuna münhasırdı. Devlet buna haklı bir şüpheyle bakıyordu, zira memurlar bunu kişisel servetlerini devletin müsaderesinden kaçırmak için kullanıyorlardı. Devlet genellikle tüzel kişilik tanımayı yaymaya istekli değildi. Dikkatimizi çeken bir

---

70 "Toplumun bütün hayatî, siyasal, iktisadî, kültürel ve dinsel rolleri, geniş ve bölünmemiş bir sınıf olan meslekî, dinsel ve ticarî eşrafa teslim edilmişti. Şeriatın hemen bütün cemaat işlerine yayılması toplumun devamı için önemli olan yargılayıcı ve yönetici görevleri yapacak bir uzmanlaşmış tabaka yarattı. Sınıf tabakalaşmasının yarattığı engeller, göreli seyyaliyet kolaylığı ve ulemanın şehirlerin bütün çevre, sınıf ve cemaatleriyle örtüşmesi sayesinde azaltılmış bulunuyordu..."

"Diğer dayanışma ilişkileri sınıfları aşıp, çeşitli statü ve görevdeki insanları birbirine bağlıyordu. Esirgeyici bağlar, hizmetçileri efendilere, işçi, esnaf ve meslek sahiplerini müşterilere ve sonunda herkesi Memlûk devletine bağlıyordu. Aynı mahallede oturmak ve etnik ya da dinsel ortaklık, yüksek ya da alçak mevkideki insanları birleştiriyordu. Mezhep ve tarikatlarla bağlantılar değişik durumlardaki insanları birbirine bağlıyordu."

"Bunun karşıtı olarak, Avrupa şehir toplumu çok daha keskin bir parçalılık gösteriyordu. Kuvvetli kültürel ve duygusal alt yapılar toplumun sınıflarını bölen çıkar ve görevleri destekliyordu. Soylular, kendi ahlâk, meşguliyet, ve feodal yasa ve yükümlerini kendilerine ait sistemiyle hemen hemen apayrı bir kast durumundaydı. Şehir toplumu ile temasları Memlûklerden de azdı. Kilise de, kutsal niteliği, öbür dünyadaki hayata kendinin ve üyelerinin adanmışlığıyla, bir bütün olarak toplumdan ayrılmış bulunuyordu."

"Toplumsal örgütlenmede ayrılıklar önemli siyasal ayrılıkların köküydü. Müslüman şehirlerinin seyyal durumu için kamusal ya da siyasal yaşantının dinsel, iktisadî, ailevî ve cemaat işleri karşısındaki farklılaşması, diğer görevlerin kendi içlerindeki farklılaşmadan fazla değildi. Kamu işleri de bu örtüşen dayanışma ve görev bağlantılarına uygun düşmektedir. Bunlar, bir bütün olarak toplumun, ve özellikle eşrafının kalan zamanlardaki çalışmaları ile yürütülüyordu". Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Middle Ages* (Cambridge, Harvard University Press, 1967), s. 185 v.d.

nokta, İngiltere'de krallığın yaptığı gibi, tüzel kişilik kavramından kendi çıkarına yararlanamamasıdır.[71] Burada Osmanlı iktisadîyatının, iktidarı elinde bulunduran zümreler ile açıklanamayacak bir özelliğiyle karşılaşıyoruz. Önümüzde açıkça bilişsel (*cognitive*) ya da kültürel olan bir davranış biçimi vardır.

Osmanlı hukuk sisteminin ilgili diğer iki görünüşü, tüzel kişilik yokluğundan ötürü yayılmışlık yönündeki eğilimleri pekiştirdi. Birincisi patrimonyalizmin "hukuk ve mahkeme sorunlarını yönetim sorunları haline getiren" özelliğidir; oysa, feodalizmde tersi doğrudur. Şöyle ki, yönetim sorunları hukuk sorunları haline gelir.[72] Osmanlı Devleti'nde mahkemeler, yönetim için İngiltere'dekinden daha az gerekliydi. İkincisi, kişisel olmayan hukuk kuralları gelişmedi. "Kadı adaleti" her zaman baştaydı. Yönetici otorite çok defa mahkemeleri atlatıyordu. Kişisel olmayan hukuk kurallarının yokluğunda, dengeleyici bir mekanizma, şikâyetlerini söylemek üzere fertlere, padişaha çıkma imkânını tanıyordu.[73] Bu mekanizmalar işlemeyince, sonuç tipik Osmanlı "ihtilâli" oluyordu: Birikmiş hoşnutsuzlukların doğurduğu ve tâvizler elde etmeye yönelmiş bir saman alevi, yoksa Avrupa'da olduğu üzere, kurumlaşmış ayrıcalıklı zümrelerin gerçek çatışması değil.

Osmanlı "ihtilâllerinin" böyle sulandırılmış durumu yanında bürokratik düzenlerin bu yayılmışlığı, farklılaşma azlığı ve ilkelliği –Weber'in anlamında– *Herrschaft*'ın devamını engelliyordu. Âyan güç kazandıkça, açık sınırların bu

---

71 J. Cuisenier, "Affinités entre système économique et système de parenté: La Turquie des villages d'aujourdhui", *Etudes rulales* (Kasım 1966), 226; Paul Stirling, *Turkish Village* (Londra, 1965), s. 236, 264.

72 Bkz. *IESS*, II, s. 397 ve VI, s. 184'de "Corporations" ve "Gilds" maddelerine: ayrıca *The Cambridge Economic History of Europe*, III (1963), s. 25-6.

73 Bendix, *Max Weber*, s. 365-366.

yokluğu daha hayatî oluyordu. Mahallî eşraftan biri bir gün şehrinin çıkarlarını devlete karşı savunan kimse olarak, ertesi gün de devletin siyasetini uygulayan memur olarak görünebiliyor, kısa süre içinde ise azledilebiliyor idiyse, sonuçları tahmin etmek zor değildir. Eşrafın görevi tutarsızdı; devlet yetkilerini kullandığı sırada çevresindekilere baskı yapan, bu yetkileri elinden çıkardığı zaman ise baskı altında tutulan oluyordu.

"İkincil" yapıların farklılaşma yoksunluğu ve Osmanlı toplumunun genel yayılmışlığı açısından baktığımızda, Osmanlı tarihinin bazı alanları aydınlanmaktadır. Bir kere devlet, varolan toplumsal zümrelerin farklılaşıp toplumsal özerklik elde etmelerini önlemekle, bu yapıları ayakta durmak için kendine bağımlı kıldı. Bunun bir örneği mültezimlerdir. Devlet mültezimleri sıkıladığı zaman bunların harcamaları kısılıyordu. Başkentteki esnaf derhal etkileniyor ve alışveriş azalıyordu. İktisadî hayatın zindeliğinin hâkim zümrenin cömertliği ve harcamalarına bağlı oluşu, yeni bir buluş değildi. Ortadoğu geleneğinde bu nazariye, 11. yüzyılda *Kutadgu Bilig*'de öne sürülmüş bulunuyordu.[74]

Batı Avrupa'da toplumsal yapı, ihtilâlleri oluşturan ortamdı: *Jacqueries*'ler için köylüler, Fransız ihtilâlinde burjuvazi, bu görevi yerine getirmişti. İhtilâller başarılı olursa, bu zümrelerin yapısı, başarının geçici olmamasını sağlıyordu. Daha ilkel yapılı oldukları için, köylüler, başarılarını burjuvazi kadar iyi kurumlaştıramıyorlardı. Genellikle yeniçerilerle başkent esnafından oluşan ya da aşağı sınıfla ittifak halindeki eşrafın mahallî bir patlaması olan Türk ihtilâlleri, zaferlerin pekiştirilmesine meydan veren örgütsel özerkliğe sahip değillerdi. Bunun içindir ki, modernleştiri-

---

74 İnalcık, "Adâlet-Nameler" *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, II (1965), 49 v.d.; Münir Aktepe, *Patrona İsyanı*, (İstanbul, 1958), s. 14, n. 22. İktisadî alışverişlerde istikrara yol açan hukuk sistemleri için bkz. Bendix, *Nation-Building*, s. 160.

ci bürokrasi uzun sürede başarılı oldu. Bu yüzdendir ki, başarılı âsi âyanlar ya da yeniçeriler, sonunda, arkadan gelen yönetimler tarafından, genel bir umursamazlık ortamı içinde ezilebildiler.

İmparatorlukta egemen olan katı statü düzeni, insanı, siyasal bakımdan hükmedenlerle hükmedilenler arasındaki farkın kesin olarak görüldüğü bölümlenmiş (*dichotomous*) bir kültür yapısına hazırlamaktadır. Gerçekten de, Osmanlı toplumunun esasından yabancı iki kültürden oluştuğu hayli iyi bilinen bir özelliğidir. Bunlardan ilkine saray kültürü, diğerine de taşra kültürü denebilir.[75]

Burada kültür terimini en geniş anlamında kullanıyorum; edebiyat ve sembollerle birlikte maddî ve teknolojik donatıma da dikkati çekmek istiyorum. Fakat kültürü ister soyut, ister somut bir anlamda kullanalım sonuç aynıdır. Osmanlı Devleti, toplumsal yapısı içinde iki hayat tarzı barındırıyordu. "Yüksek" kültürle ilişkili olarak, ömür boyu meşguliyetler halinde savaş ve yönetimi, vergiden muafiyeti, Farsça ve Arapça kelimelerle adamakıllı yüklü bir dili ve ortodoks İslâmlığı görüyoruz. Öte yandan, köylü yığınları ve özellikle Türkmen aşiretlerine bağlı olanlar, halk Türkçesi konuşur, alışveriş ve tarım yapar, gırtlağına kadar vergilendirilir, yalnız ilkel teknolojiden yararlanırlardı ve heterodoks akımlarla doluydular. Türklerin Anadolu'ya yerleşme düzenleri bu kültürel bölünme konusunda bize ek bilgiler vermektedir.

Burada en yararlı yaklaşım, duruma, Türk aşiretlerinin yayılma sırasında, rastladıkları şehirli hayat tarzına geçişleri açısından bakmaktır. Ya askerî üstünlüklerini sürdürmek için atlılara güvendikleri için ya da göçebeler toptan şehir hayatına geçemedikleri için, yalnızca seçkinler şe-

75 Osmanlı Devletindeki durum için bkz. İnalcık, *Reşit Rahmetli Arat İçin*, s. 270, ve Tott, Memoirs (Londra, 1785), I, s. 131.

hir kültürünü benimsediler. Böylece yaratılan bölünme, seçkinlerin elindeki teknolojiyle, uyrukların kullandıkları teknoloji arasındaki ayrılık dolayısıyla daha da ilerledi. Kul bürokrasisi, sürekli bir ordu, hazine, zengin bir edebiyat, Tanrı kelamını yorumlayan kitaplar –bütün bunlar Osmanlı seçkinlerine yeni yerleşmiş ya da yarı yerleşik Türklerden çok üstün oldukları ve onları kolayca kullanabilecekleri duygusunu verdi. Gerçekten, medeniyet kavramı (şehirli ya da uygarlık anlamında) Osmanlı egemen sınıfının kendisi üzerinde beslediği hayalin ve iddialarının merkeziydi. Buna karşılık, "Türk" sözü, aşiretten olmak anlamını taşıdığı için kötüleyici bir anlamda kullanılıyordu.[76]

Daha ilk zamanlardan, Türk devletlerinin kurucuları, eski İslâm devletlerini örgüt olarak örnek almak ya da göçebe hayatını sürdürmek arasında seçme yapmak zorunda bırakılmışlardır. Her zaman merkezîleştirmenin ve aşiretleri parçalamanın devletin güvenliği için şart olduğunu görmüşlerdi.[77] Hısımlığın parçalayıcı etkilerinin verdiği korku –tahlil ettiğimiz topluluk dayanışması korkusu gibi– Osmanlı devlet adamları arasında uzun süre yaşadı. Üst sınıfın tedirginliğini bu, kısmen olsun açıklamaktadır.

Farsça ve Arapça gibi diller karşısında Osmanlılar buna benzer bir seçim yapmak zorundaydılar. Devleti kuran son derecede zeki insanların bu işte İslâmiyetle olan duygusal bağlarına mı kapıldıkları sorulabilir. Görünüşe göre cevap olumsuzdur. Osmanlı Devleti'nin kurucuları pratik düşüncelerle davranmışlardı. Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu kültürel ortak yaşama (*symbiosis*) herhalde siyasal gerekle-

---

76 Bkz. J. H. Kramers'in "Turk, Ottoman, History" maddeleri ve Köprülüzade Fuad'ın "Ottoman Turkish Literature" maddesi, *Encyclopaedia of Islam*, 1. bası, 4 (2), s. 967 v.d. Bkz. ayrıca Gerth ve Mills, der., *From Max Weber*, s. 191.

77 Bkz. J. de Hammer, *Histoire de l'empire Ottoman* (J. Hellert çevirisi, Paris, 1835-43), XVIII, s. 36-7.

re bağlıydı. Onun ve onun bazı haleflerinin, Türk kültürünü –"aşağı" kültürün– sembolik kaynaklarının amaçları için yeterli olmayacağını ve geçmiş imparatorluklardan kültürel kaynaklar edinmek zorunda kalacaklarını anlamış olmaları mümkündür.

Fakat bu açıklama, Osmanlı dünyasında makbul olanla olmayan arasında ayrımı açıklamak konusunda yeterince derine inmemektedir. Daha somut bir açıklama, Türk soplarının yapısal özelliklerinde aranabilir. Bunlardaki alçak farklılaşma düzeyine bazı çağdaş araştırıcılar işaret etmiş bulunuyorlar.[78] Bu özelliklerin yanında, yüksek derecede bir duygulanım (affectivity) ve mahallîlik beklemek akla uygun geldiği gibi, eldeki bulgular da bunu ispat etmektedir. Şehir uygarlığının daha evrensel ve duyguca tarafsız yapılarını kullanmaya kalkışan herhangi bir hükümdar, ister istemez aşiret topluluğuna yabancı düşerdi. Bu iyi niyetli hükümdar, hısımların tavsiyeleri –ve bununla birlikte yağma edilen malların patrimonyal bölüşülmesi– yerine, bir bürokrasinin kişisel olmayan yönetimini koyduğu anda, sevimsiz bir hale geliyordu. Robert A. Nisbet hısımlar toplumu ile askerî toplum arasındaki karşıtlığın, şehirleri merkez olan bürokrasilerle çevre sopları arasındaki bölünmeyi nasıl arttırdığını göstermiştir:

> "Jenks'in parlak bir şekilde gösterdiği üzere, hısımlar toplumu ile askerler arasındaki çatışma tarihin kilit çatışmalarından biridir. Hısımlar toplumu, yapısı gereği, hücreli olup, toplu ve büyük ölçüde *özerk* grup *aile*, sop ve âşiretlerden oluşmuştur. Oysa en önceki biçimiyle askerî toplum ona göre ferdiyetçidir. Komutanın yetkisiyle tek asker arasında ara hiçbir otorite yoktur, zira böyle bir otorite komutanlığın hem birliğini hem de gerekli dolaysızlığını zayıfla-

78 Bkz. s. 99, n. 71.

tır. İşte, askerî buyruğun dolaysızlığı, ara gruplar üzerindeki yıpratıcı etkisi dolayısıyla toplumsal ilişkilerde bir çeşit potansiyel ferdiyetçiliğe yol açmaktadır."[79]

18. yüzyıl sonunda bile, artık devletin aşiret-şehir ayrımı ile uğraşmadığı bir sırada, III. Selim'in Avrupa örneğine göre ordu eğitmek planlarınm uygulanmasında rastlanan zorluklar, ayrımın henüz derin olduğunu belli etmektedir. İstanbul'dan alınan askerler yeni disiplin kısıtlamalarını kolayca kabul ettilerse de Anadolu'nun köy ve aşiretlerinden gelenler bunu kabul edemiyorlardı. Birçoğu firar etti. Güçlü ve yeni eşkıya çeteleri kurarak Batı Anadolu ve Balkanlar'da eşraf ve valilerin başına musallat oldular.[80]

Demek ki askerleri temsil eden yüksek kültür ile hısımlığı temsil eden aşağı kültür arasındaki çatışmada belli bir kaçınılmazlık vardır. "Kültür yalnızlığı" olayının da çatışmaya katkısı oldu. Bu olay Durkheim'ın "parçalı" (*segmental*) diye tasvir ettiği toplumsal yapının bir özelliğidir. Büyük bir ihtimalle, Osmanlı toplumunda farklılaşma ve *Rechtsgemeinschaften*'in oluşmasına başlıca engel buydu. "Parçalı" derken, Durkheim "her mahallî birimin diğerlerine benzer ve kendi başına bir bütün olmasını" anlatmak istiyordu. L. A. Fallers kaç tane aşiret toplumunun bu yoldan tasvir edilebileceğini belirtmiştir.[81] Türk sopunun yerleştikten sonra bile gerçek bir köylü toplumu haline gelemediği anlaşılıyor. Kültürü, seçkinler kültürünün bir diğer biçimi değildi. Seçkinlerden çok daha uzak ve Marx'ın "Asya Köyü" tanımına yakındı; yani, kendine yeten ve baş-

---

79 Robert A. Nisbet, "Kinship and Political Power in First Century Rome", Werner J. Cahman ve Alvin Boskoff, der., *Sociology and History* (New York, 1964), s. 268.

80 Shaw, *Journal of Modern History*, 37 (Eylül 1965), 301.

81 L. A. Fallers, "Equality, Modernity and Democracy in the New States", *Old Societies and New States* (New York, 1963), s. 168.

ka kültürlerden tamamen kopuk, kolayca yeniden kurulabilen bir birim.[82]

Bir Osmanlı'nın aşağı ya da yüksek kültürden oluşu en önce doğuma bağlıydı. Fakat başka toplumlara göre Osmanlı bürokrasisinin talihli ya da liyakatlı bir fâniyi seçip seçkinler arasına sokmak konusunda bir hayli yetkisi olduğu anlaşılmaktadır. İşlem basit olup, insanı vergiden muaf olanlar arasına sokan bir beratın verilmesinden ibaretti. Bu beratların verilip geri alınması Osmanlı hükümet işlerinin çoğunu meydana getiriyordu. Oysa Batı Avrupa'da ancak ilk çağdaş merkezî devletin ortaya çıkmasıyladır ki, devletin serbestçe toplumsal yapıyla oynadığını görüyoruz.

Bu işin hayli tavsadığı bir dönemde, Batı gözlemcileri Osmanlı toplumuna büyük toplumsal seyyaliyet atfettikleri zaman, bu "boyacı küpü" oyununu düşünüyorlardı herhalde. "Boyacı küpü" –seyyaliyetin hızı– ise, yapının yayılmışlığı (*diffuseness*) ve ara yapıların yokluğu sonucuydu.[83]

"Alçak" (*little*) ve "yüksek" (*great*) kültür ayırımı ilk olarak Redfield tarafından, köylü kültürlerini incelemek için düşünülmüştü.[84] Tahlilinde üçüncü bir unsur, kültürel kutuplar arasında aracıların rolüydü. Redfield bu aracılık görevine büyük önem veriyordu. Köylü kültürünün, gerçekte "yüksek" kültürde rastlanan temaların bir yansımasından başka bir şey olmadığına inanıyordu. Potansiyel olarak, aracılık görevinin Osmanlı Devleti için olağandışı bir önemi vardı. Fakat taşra şehirlerinde oturan seçkinlerin köylülerle ve aşiret Türkmenleriyle ilişkileri Redfield'in düşündüğü aracıdan çok, Hindistan'ın kuzeybatı sınırındaki İngiliz yöneticilerininki gibiydi.

---

82 Marx ve Engels, *On Colonialism* (2. bası, Moskova, tarihsiz), s. 32-6.

83 Bkz. Ermund Spencer, *Travels in European Turkey in 1850* (Londra, 1851, 2 cilt), I, s. 270.

84 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago, 1956), s. 68 v.d.

Şehirde kökleri bulunan mahallî eşraf, kültürün köylü kaynaklarını küçümsüyordu, zira eşraf olarak bir ayakları seçkinler sınıfındaydı. Aracılık görevini yüklenebilecek diğer tek zümre, zengin tüccarlar da aynı şekilde ilgisizdiler. Tüccarların seçkinler kültürünün çekiciliğine meydan okuyacak güçleri yoktu, zira Batılı şehirlilerinkine benzer siyasal ayrıcalıkları yoktu. Sarayın dilini konuşmak, talih elverirse, onun temsilcilerinin nüfuzunu paylaşmaya yol açabilirdi, zira sınıf ayırımı yoktu. Kaba Türkçe konuşmak, avam sırasına sokulmak demekti. Bu durumda herkesin "yüksek" kültürü edinmeye çalışmasında şaşılacak bir şey yoktur. Halk kültürünün birçok ürünü saray kültürünün biçimlerini taklit etmeye çalıştılarsa da, bu, aracılık sonucu değildi. Bu çeşit çabalar, köylü ve esnafın saray dünyasına yetişebilmek için tek yanlı özleminin beceriksiz bir sonucuydu. Sonradan, imparatorluğun iktisadî gerilemesiyle, tüccarların çoğu aşağı sınıfların bir parçası olarak esnafa katıldılar.[85]

O halde, kısaca, yeni bir sınıf kimliği yaratırken, mahallî kültür temaları geliştirebilecek grupların önüne devlet geçtiği için, "aşağı" kültür durgun bir halde kaldı. Ne eşraf ne de esnaf, "aşağı" kültürü dönüştürebilecek yeni edebî biçimler ortaya çıkarabildiler. Oysa Batı'da, romanın yeni bir sanat biçimi olarak gelişmesi, aşağı kültürdeki kaynaklardan bu yolda yararlanılıp dönüşüme uğratılması sonucuydu. Müzikte, köylü temalarını işleyen Osmanlı Beethoven'lerine ya da Schubert'lerine rastlanamaz.[86] Şehrin kültür aracılığı yapma imkânı güdük kaldı ve tasavvufa yönel-

---

85 Bkz. Sabri Ülgener, "14. Asırdanberi Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Haller", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (1949-50), 392 ve Niyazi Berkes, der. ve çev. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp* (Londra, 1959), s. 107-8.

86 Roman ve Defoe'nun "halk ağzına" yakınlığı için bkz. Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Londra, 1963), s. 103.

di.[87] Mahallî yapıların çerçevesinde yeniden bir kümelenme genelleştiği sırada –âyanların üstlerine aldıkları yeni rol bunun bir işaretiydi– artık çok geçti. Aşağı kültür burjuva Osmanlı kültürünün bir aşaması olamadı.[88]

19. yüzyılda devlet bazen ansızın ve bazen yavaş yavaş, yardımlarına muhtaç olduğu zaman tanımış olduğu mahallî âyan ve eşraftan yüz çevirdi.[89] Mahallî eşraf, esnaf ve köylüler, hayat şartlarındaki büyük ayrılıklara rağmen, böylece benzer bir kimliğe bürünebilirlerdi: ezilenlerin kimliği. Buna rağmen, hepsi de seçkinlerin kültürünü edinip böylece yönetenlerle özdeşleşmeyi özlüyorlardı. Veblen'in sözünü değiştirip denebilir ki, imparatorlukta seçkin kültür kendisi için değil, fakat güç kaynakları üzerinde kontrolü sembolize ettiği için ve belki iktidara yol açacağı için isteniyordu.

Osmanlı modernleşme hareketinin başlangıcı olan Tanzimat, iki kültür arasındaki uzaklığı azaltmayı başaramadı. Tersine, taşra eskisinden daha da çok durgunlaştı. Islahatçıların yeni ele geçirmiş oldukları "büyü" dolayısıyla büsbütün unutuldu. Yönetenler ve yönetilenler arasındaki bölümlenme daha açık kültürel bir biçim aldı: bir yanda cilâlı, Paris-yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar vardı. Aradaki ayrılık Fransız kültürü ile İslâm kültürü arasındaki ayrılıktı. İlk Türk meşrutiyetçileri olan Yeni Osmanlılar, bu değişmeyi ve bunun, Avrupa âdet ve düşünceleri-

---

87 Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, I, 2, 203. Ayrıca, piyasa mekanizması işlemediği zaman seyyaliyet aracı olarak din için bkz. Ülgener, *Iktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, s. 100.

88 Bkz. Albert Hourani, "The Fertile Crescent in the 18th Century", Studia Islamica 8 (1957), 91-118; Issawi, *The Economic History of the Middle East*, s. 25 v.d. ında bu çalışmayı yeniden yayımlamıştır.

89 Bkz. Cemal Gökçe, "Edirne Ayanı Dağdeviren Mehmet Ağa", *İÜEF Tarih Dergisi* 17 (1967), 11; Mosche Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861* (Oxford, 1968), s. 76.

nin taklitçileri tarafından sokulmak istenen yeni seçkinciliğe ulaşamayan seçkinlerde yarattığı tiksintiyi sömürmeye önem verdiler.[90]

19. yüzyılda Osmanlı kurumlarının yavaş yavaş modernleşmesine yol açan ve sonunda 1908 Genç Türk devrimi ile doruğuna ulaşan, eski ile yeni arasındaki karşılıklı etkinin bütün karmaşıklıklarını izlemek zordur.[91] Genellikle, Batı'dan gelen yeni kurum ve düşüncelerin yayılması, eski Osmanlı kültür sisteminin yavaş yavaş aşınması ve seçkinlerle seçkin olmayanlar arasındaki keskin bölünmenin yavaş yavaş azalması anlamına geliyordu. Fakat bu fazla basit bir modeldir. Geleneksel Osmanlı toplumunun kendisi de tamamen bütünleşmemiş yapı unsurları üzerine kurulmuştu. Padişahın hisbe mükellefiyeti de seçkinlerin gözünde meşru bir ülküydü, fakat yönetici sınıfın köylülere karşı keyfî davranışları ve yönetici ile uyruk arasındaki bölümlenme, bu mükellefiyetle çatışıyordu. Barrington Moore'un Çin için söylediği şu söz, "köylüler üzerindeki böyle bir baskıyı önleyecek etkili bir mekanizmanın yokluğu temel yapı zaaflarından biri olmuş olabilir," Türkiye için de doğrudur.[92]

Osmanlı sistemi nasıl yekpare değil idiyse, 19. yüzyılın sonunda beliren "çağdaş" düzen de, henüz eski Osmanlı seçkinlerinin geleneksel kültürünün izlerini taşıyordu. Genç Türklerin seçkinlere karşı görüşleri, iddia ettikleri kadar "demokratik" değildi.

Seçkinci görüş ve uygulamaların aşınması, başta modernleşme ile gelen yeni rollerin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisi sayesinde meydana geldi. Bu, kısmen, mevcut rol-

90 Bkz. Şerif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought.*

91 Tersi yazılı değilse, bu konuda aşağıdaki bilgilerin çoğu Genesis of Young Ottoman *Thought* ile *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (Ankara, 1965) incelemelerimdendir.

92 Bkz. Barrington Moore, *Social Origins*, s. 171-2.

lerin yeniden tanımlanmasından ibaretti. Yöneticinin rolünün yeniden tanımlanması iyi bir örnektir. 19. yüzyıl başında, Osmanlı Devleti'ndeki yabancı gözlemcilerin raporlarına üstünkörü bir bakış bile, ağır basan bir konuyu ortaya çıkarır: Uyrukların mültezimlerce sızdırılmasına meydan vermekle imparatorluk altın yumurtayı yumurtlayan kazı kesmektedir. Uyrukları ve özellikle köylü uyrukları, sömürülecek kimseler olarak görmekten vazgeçilmesi konusunda Palmerston'un tavsiyeleri durmadan tekrarlanır.[93]

Bir Osmanlı yöneticisi için böyle bir tavsiye gereksiz görünmekteydi, zira uyrukların çıkarlarını platonik olarak koruma, ideolojik yapılarının bir parçasıydı. Fakat bu koruma artık uygulamada kendi çıkarlarını kısıtlamak ya da olumlu bir geliştirme siyasetine girişmek anlamına geliyordu –yani, yardım etmek ya da "avantadan" vazgeçmek. Yeni tavsiyenin bu uygulamaları çekici değildi. Tanzimat devlet adamlarının tekrar tekrar memurlar arasındaki rüşvet ve yolsuzluk meselesiyle uğraşmak ihtiyacını duymaları bu konuda işbirliği yokluğunu gösterir.[94] Fakat yönetimin yeni rolünü benimsetmek zor idiyse de, yarım yüzyıllık çaba, tavsiye ve genelgelerin etkisi olduğu şüphesizdi. Yavaş yavaş, eski, "Devleti kurtarmak" saikine, uyrukların refahlarıyla ilgilenmek gibi kişisel olmayan bir konu eklendi.

Modernleşmenin ikinci bir yanı yeni rollerin ithaliydi: Kültür ayrılığını gidermek bakımından gazetecinin görevi burada hayatî olmuştur. Modern gazeteciliği imparatorluğa getiren Yeni Osmanlılar, daha başlangıçtan "halkı" tutanlar rolüne bağlanmışlardı. Bu, eskiden seçkinlerden olmayanlar

93 Charles Webster, *The Foreign Policy of Palmerston: Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question* (Londra, 1951), II, s. 540.

94 Bkz. Enver Ziya Karal, "Tanzimat Devri Vesikaları: Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler", *Tarih Vesikaları*, I (Haziran, 1941), s. 45-65, özellikle 48-50.

için kullanılan deyimle, eski reaya refahı düşüncesine pek de benzemeyen yeni bir kavramdı. Yeni kuşağın "halk için" kaygısı seçkinciliği kabul etmiyordu.

Şüphe yoktur ki, modernleşmenin üçüncü bir yanı olan hukukun burada önemli bir etkisi oldu. Tanzimat ıslahatı, uyrukları dinî gruplara ve yöneten-yönetilen diye bölümlemek yerine, uyruk evrensel kavramını getirmek açık amacıyle başladı. Temel ıslahat belgesi olan Tanzimat Fermanı'nda kullanılan terimler bunlardır. Bu, gazetecilerin görüşüne biçim vermekte esas oldu.

1870'lerde Osmanlı gazeteciliği seçkinciliğe karşı başka düşünceler doğurdu. Bunlardan bazıları meşrutiyetçilik öğretisinin bir parçasıydı, fakat eşit önemde ideolojik bir akım, "sokaktaki adamın" meşrulaştırılması oldu. Bunun Tanrı önünde herkesin eşit olduğu yolunda, geleneksel bir karşılığı vardı. Fakat Osmanlı kültüründe bu anlayışın pek az pratik etkisi oluyordu, zira seçkinlerin saflarında sınırlı sayıdaki yerler, çoğu fertlerin kültür bakımından gelişmesini engelliyordu. Görgüleri, bilgileri ve görüş açılarına göre insanlar, "soylu" azınlıktan ya da yığından biri diye ayrı muamele gördükleri sürece, temel eşitlik düşüncesi anlamsızdı.

1870'lerde "çalışkan fakirler" kavramını meşrulaştırma işinin, zanaatların Avrupa'nın iktisadî yayılması yüzünden çok zor duruma düştüğü bir sırada; fakir bir zanaatkâr ailesinden gelen bir gazeteci tarafından yapılmış olması tamamen bir rastlantı olamaz. Ahmet Mithat Efendi adını taşıyan bu adam, Türkiye'de Samuel Smiles'in düşüncelerinin yayıcısı olmuştur. Böylece geleneksel fakat bastırılmış hisbe düşüncesi yeni bir biçimde ortaya çıktı. Sonraki Türk radikalliğinin çok defa eski eşitlik kavramından geldiği görülebilir.[95]

---

95 Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin*, s. 137.

Etkileri yüzyılın ortasından sonra görünen üç diğer unsur, kültür ayrılığının giderilmesini hızlandırdı. Önce, kültürce geri kalmışların unutulmuş dünyası içine itilmiş olan eyaletlere, mahallî yönetim kuruluşlarının kurulmasıyla yeni bir önem kazandırıldı.[96] 1877'de Osmanlı Meclis-i Mebusanı toplandığı zaman, küçük şehir eşrafı ve esnaf sözcüleri şikâyetlerini ifade etmek için ikinci bir yol bulmuş oldular. Bu kuruluşun görüşmelerinde, mebus olarak küçük şehir çıkarları adına konuştular. Bunlarla bürokrasiden yetişmiş mebuslar arasında çatışmalar olağandı. Taşralılar, en başta, devlet vergileri yüzünden eyaletlerin yoksullaşmasından ve başkentlileri vergi ve askerlik hizmetinden muaf tutmanın adaletsizliğinden şikâyet ediyorlardı.[97] İlk Osmanlı Meclisi 1878'de süresiz olarak tatil edildiyse de, eyalet temsilcilerinden çıkan zayıf sesler sonraki on yılda belli bir meşruiyet kazandı. İzmir gibi büyük ve zengin bir şehirde, mahallî gazeteciler başkentte Ahmet Mithat Efendi'ninkine benzer bir tavır aldılar.

Kültür ayrılığını gidermeye yarayan diğer bir etken, 19. yüzyılın ortalarına doğru, bürokrasi içinde beliren bir çatlak oldu. Islahat hareketinin başlarında hareketin öncüleri, memurlara ait servetlerin müsaderesi usûlüne son vererek, bir memurlar oligarşisi yaratmışlardı. Yönetime yeni girenler, yükselmenin birkaç ailenin elinde bulunduğunu görüyorlardı. Eskiden, böyle darboğazlarla karşılaşanlar bunların çevresinden dolaşmaya kalkışırlardı. Şimdi ise sisteme karşı başkaldırıyorlardı. Bu, kısmen de olsa, saraya karşı Genç Türklerin komplo kurmaya girişmelerini açıklar.

Son olarak, geleneksel eğitim sisteminin yıkılması, seçkinlerle yığınlar arasındaki ayrılığı gidermeye yardımcı oldu. Yönetici yetiştirmek için kurulan yeni okullarda –bun-

---

96 Ma'oz, *Ottoman Reform*, s. 87 v.d.

97 Hakkı Tarık Us, *Meclis-i Mebusan 1293-1877* (İstanbul, 2 cilt 1939-54), I, s. 313 ve s. 113, no. 241.

lar Abdülhamit'in yaptığı ıslahatın esasım teşkil eder– öğrenciler üstün seçkinler olarak biçimlendirilmediler. Uyruklara yardımcı olabilmek üzere kendilerine Avrupa'dan ilham alan teknikler öğretildi.

Genç Türk önderlerinin kendileri de taşralı ya da aşağı sınıf menşeliydiler.[98] Başkaldırmaları, kısmen, Tanzimat seçkinlerinin babadan oğula geçme bir soylu sınıf haline gelip "halkı" ihmal ettikleri duygusuyla beslenmişti. Fakat daha önceleri olsaydı, bu durum karşısında kendilerini koruyucular sınıfı ile özdeşleştirme yoluna gitmeyi seçecekleri halde, geleneksel sistemle ideolojinin dağılması, bu çözüme engeldi. Şimdi artık kendilerini aşağı sınıflarla özdeşleştiriyor ve kültür ayrılığını gidermeye çalışıyorlardı.

Genç Türklerin ideoloğu Ziya Gökalp esnaf çıkarlarının savunmasını açıkça ele aldı; hatta bütün görüş tarzının bu tavırla biçimlendiği ileri sürülmüştür.[99] Yönetici seçkinlerin uzak ve sömürücü tutumlarından yakınan bir şiirde, toplumsal yapı görüşlerinin katı bölümlenmesi üzerinde durur: bütün emekçi sınıflar, yani köylüler, esnaf, tüccarlar bir sınıfta, yöneticiler diğer sınıfta.[100]

Öte yandan, 1890'larda II. Abdülhamit ile mücadele eden Genç Türkler kuşağı pozitivizme –ve sonra da ondan ilham alan tesanütçülüğüne– dört elle sarıldılar. Bürokrasiyi modernleştirmek üzere kurulan devlet okullarında öğrenim gören, fakat aynı zamanda devleti koruma ülküsüyle yetişen bu genç adamlar, Comte'un toplumsal mühendislik görüşlerinde seçkinci görüşlerinin temellendiğini gördüler. Bilim, destek için dayandıkları kaya oldu.

---

98 Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin*, s. 98.

99 Bkz. Abidin Nesimi, *Türkiye'nin Tekâmül Hamlesinde Ziya Gökalp*, İstanbul, 1940.

100 F. R. Tansel, der., *Ziya Gökalp Külliyatı: I. Şiirler ve Halk Masalları* (Ankara, 1952), s. 95 v.d.

Bu tutarsız tavır, Ziya Gökalp'in yazılarında açıkça belirmektedir. Ziya Gökalp Osmanlı Devleti'nde "aşağı" ve "yüksek" kültürler arasındaki bölünme konusunda çok şey yazmıştır. Fakat askerî bir okuldan yetiştiği için, kendi seçkin geçmişinin etkisinden kurtulamadı. Gökalp'in düşünceleri Durkheim'ınkilerle karşılaştırıldığında, bu açıkça belirmektedir. Durkheim'ı rahatsız eden şey, "ikincil" grupların yok olmasıyla fertle devlet arasında doğacak boşluktu. Gökalp, Durkheim'ın etkisini açıkça kabul ediyordu, ama onun için sorun, yalnızca aşağı ile yüksek kültürün nasıl birleştirileceğiydi. Bu birleşmenin peşinden ortaya çıkabilecek grup baskıları onu düşündürmüyordu. Hatta, toplumun olumlu bir özelliği olarak bu çeşit baskıyı savunuyordu. "Ben, sen yok, biz varız," toplumsal ödev için ileri sürdüğü veciz tanımdı.

Durkheim da genellikle buna benzer kolektivist görüşler savunmuş biri olarak tanınmıştır, fakat aslında meseleye çok ayrı bir açıdan bakmıştır. Nitekim şöyle yazmıştı:

> "Ferdî gelişme için belirli bir alan... sağlayabilmek için toplumun büyük çapta olması yetmez; fert geniş bir eylem alanında az çok özgürlükle hareket edebilmelidir. İkincil gruplar tarafından kösteklenmemeli ve tekele alınamamalıdır; ve bu gruplar, üyeleri üzerinde kudret sahibi olup onları keyiflerince biçimlendirememelidir. O halde, bu mahallî yerli –kısaca ikincil– otorite sahipleri üstünde, hepsi için geçerli kuralları yapan genel bir otorite bulunmalıdır: her birine, bütün olmayıp bir parça olduğunu hatırlatmalıdır... Devletin ana görevinin niçin ve nasıl tek tek kişilikleri kurtarmak olduğunu görelim. Bunun tek nedeni şudur ki, onu oluşturan toplulukları gemleyerek, öyle yapmasa, bunların fert üzerinde uygulayacakları baskılı etkileri uygulamaktan alıkoyar. Demek ki toplum hayatının çeşitli alanlarına dev-

let müdahalesinin kendiliğinden bir müstebitliği yoktur, tersine... bu sefer de devlet müstebit olamaz mı diye itiraz edilecektir. Şüphesiz öyle, eğer o gidişe karşı koyacak bir şey yoksa... Fakat bu sözden çıkarılacak sonuç yalnızca şudur ki, devlet ferdin kurtarıcısı olacaksa, kendisinin de bir karşı ağırlığa ihtiyacı olduğu, diğer toplum güçleri tarafından, yani o ikincil gruplar tarafından, gemlenmesi gerektiğidir... Bu toplumsal güç çatışmasındandır ki ferdî özgürlükler ortaya çıkar."[101]

Gökalp, sonucu Durkheim gibi ortaya koyamazdı, zira çıkış noktaları ayrıydı. Gerçekçi olduğu için, varolan yapılarla çalışmak zorundaydı. Fakat, esnaf dâvasını benimsemesine rağmen, Gökalp, çözümünün Osmanlı geleneğine ne kadar yakın olduğunu farketmedi. Gökalp'in öncülleri arasında, Batı'dakinden bir hayli ayrı olan yurttaşlık, yurttaş hak ve ödevleri tanımları vardı. Osmanlı Devleti'nde yurttaşlık, normal olarak seçkinler için ayrılmış bir alan olan siyasal kararlara karışmamaktan ibaretti. "Kötü zamanlarda" bu kurala uyulmuyordu. Fakat kuralı bozanlar tarafından istenen tavizler, ara grupların meşrulaştırılması için değildi.[102] Gökalp bile bu dar görüşün etkisi altındaydı.

Gözden geçirdiğimiz gelişmelerde en ilginç nokta şudur ki, Osmanlı bürokrasisi özel biçimlerde *Herrschaft*'ı sürdürmek kararında olduğu halde, bunu başaramadı. Önce tasvip etmediği âyana dayanmak zorunda kaldı, ikinci olarak da,

101 Bendix, "Social Stratification", s. 76.

102 Bu yalnız bir defa, âyanların, ayrıcalıklar tanınmasına yol açan kısa süreli bir diklenmeleri sayesinde oldu (1808). Beş yıl sonra padişah, âsi âyanlara aman verilmeyeceğini ve âyanlık kurumunun bundan böyle tanınmayacağını duyuran bir ferman çıkardı. Bu, devletin eyalet ayanlarına olan bağımlılığını yok etmedi. Buna rağmen, yalnızca resmen tanınmış grupların meşru olarak varolabilecekleri efsanesini sürdürmeye yaradı. Bu gerçeklik yoksunluğu Osmanlı *Herrschaft*'ının temel özelliklerinden biridir. Krş: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1962), s. 74 ve Gökçe, "Edirne Ayanı", s. 110.

önce mahallî ıslahat kuruluşlarında, sonra da Osmanlı Meclisi'nde kendine özgü bir tür oluşmamış "ikincil" grubun etkisini kabul etmek zorunda kaldı. Bu tâvizlerin gerçek nedeni, imparatorluğun *malî sorunları çözememesiydi*. Bunları çözmek uğruna yönetici seçkinler yavaş yavaş Osmanlı patrimonyal yönetim biçimine aykırı düşen yeni örgüt biçimleri kabul etmek durumunda kaldılar.

Yeni kurumların ortaya çıkışında bu, özellikle göze çarpmaktadır: Bunların en sınırlısı âyan sistemi, en genişi meşrutî hükümdarlıktı. Bununla birlikte, siyasal kararlarda katılmayı genişletme süreci hayli düzensiz olarak gelişmiştir. Duraklayan bir tempo ve özgürlükçülükten denetlemeye bir kayma, ülkenin siyasal modernleşme yönündeki ilerlemesini ayırdetmiştir. Bu kararsız adımların Osmanlı patrimonyalizminin özel karakteri tarafından belirlendiği söylenebilir.

20. yüzyılda Türkiye'nin karşılaştığı zorluklar dört ana başlık altında özetlenebilir: örnek bir medenî toplumu meşrulaştırmanın önündeki engeller, bürokratik seçkinlerin halk isteklerini uygulama görevini yüklenmek konusunda isteksizlikleri, "arpalık" sisteminin katılığı ve Türk aydınlarının kültürel ideolojisine, Paretocu bir anlamda giren karmaşık türevler örgüsü.

Gördüğümüz üzere, kurumlara ait siyasal ayrıcalıklar ve dokunulmazlıklar yoktu. Bendix'in deyişini adapte edersek, bütün Osmanlı yurttaşları üstün otorite karşısında aracılı bir ilişkiden çok, doğrudan doğruya bir ilişki içinde bulunuyorlardı. Bu eksik kademeye "medenî toplum" dedik. Buna bağımlı olduğu ölçüde, Türkiye'nin modern demokrasi uygulamasında olduğu kadar, değişik bir toplumsal temel üzerine kurulmuş siyaset kavramlarının benimsenmesinde de zorluklarla karşılaşacağı beklenebilirdi. Marx'ın devletle toplum arasındaki, "gerçekliği deneye

dayanan çelişme"ye[103] verdiği önemin Türk düşünürlerince anlaşılması henüz zordur, zira bu çelişme Türk yaşantısının bir verisi değildir. Kemalizm ideolojisi bunu inkâr eder. Ortaya çıkan durum, bir sınıflar karşıtlığının dinamiğini boşuna arayan Türk Marksçıları için tamamen şaşırtıcı olmuştur. Daha yakınlarda, mahallî deneylerini Türk gerçekliğinin incelenmesi için daha uygun bir model –Asya Üretim Tarzı modeli– ışığında değerlendirmeye başlamışlardır.

Türk toplumsal yapısının ideoloji üzerindeki etkisi, Türk ıslahatçılarının bağımsız bir mekanizma olarak "medenî toplumu" hesaba katmadaki isteksizliklerinde görülebilir. Yakın zamanlardaki Türk radikal ıslahatçılığının ütopyacılığı büyük ölçüde bu etkilerin sonucudur. 1950'ye kadarki yıllara renk veren, hükümet çevrelerinin özel teşebbüse karşı şüpheci denetleme tavrı, bundan çıkıyordu. "Medenî toplumun" günün birinde meşruiyet kazanıp kazanmayacağı henüz kestirilemez. Fakat Türkiye siyasetinin yakın gelecekte büyük ölçüde burada ana çizgileri verilmiş olan çerçeve içinde anlam kazanmaya devam edeceğinden pek şüphe edilemez.

İkinci bir zorluk, büyük yığınların siyasal katılmasını kabul etmekte gösterilen isteksizlik olmuştur. Birçok Türk bürokratları ve aydın seçkinler, daha Batı'nın yaşadığı uzun hayal kırıklığı sürecinden geçmeden, siyasal temsilin, halk iradesi ve demokratik sistemin üstünkörü gizlenmiş sahtecilikler olduğunu pek çabuk keşfettiler. Bu keşfin yapılmasındaki hız, bir kılıf uydurma çabasının varlığını akla getirmektedir. İnsanların kılavuzsuz yapamayacakları konusundaki tavır zor geçmektedir.

Türk iktisadî yapısının biçimlenmesinde "arpalık" mükâfatları önemli gizli bir değişken olmuştur. Türkiye'de devlet,

103 W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambridge, 1963), s. 33.

"yüksek memurlarına her zaman iktisadî fırsatlar sağlamıştır; akıllıca kullanılırsa, bunlar, özel teşebbüsçülük için doğrudan doğruya işe atılmaktan daha iyi bir atlama taşı olmaktadır. Bu, maaşların yüksek oluşundan değildir. Gerçekte devlet hizmeti yapanlara verilen maaş yetersizdir. Fakat bürokrasi ile ilişkiler, iş hayatında şart olan kapıları açmaktadır. Türkiye'de özel sektörde başarı göstermenin en iyi yolu devlet memuru olarak başlamaktır.

Son olarak, Türk aydınlarının, tek bir ortak kültür yaratmak için halk kültürü köklerinden yararlanma yönündeki büyük çabaları, gerekli olan iki kültür arasındaki ayrılığı giderme işinin yavaş, kesintili ve akla uygun olmayan bir yoldan ilerlemesine sebep olan bir kasılma ve ters züppelik içinde yürümektedir. Geleneksel seçkinler kültürünün narsisizmi ve kısırlığı, ayırıcı görüş açısı onu modern bir demokrasi için kullanışsız yapmıştır. Özellikle, seçkinlerin yapmacıklı dilinin basitleştirilmesi gerekti. Bunu Türk modernleştiricileri anladılar. Fakat bu yöndeki ilk çabaların başlamasından beri bir yüzyıl geçmesine rağmen, seçkinlerin dili ile halkın dili arasındaki uçurum giderilememiştir. Tersine, Türk edebiyatının dili, saray dilinin bir taklidi gibi olmuştur – çapraşık, yapmacıklı ve katı.

BEŞİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET DEVRİNDE "VOLK" İSLÂMI

Cumhuriyet Türkiye'si oldum olası bize bir yenilikler Türkiye'si olarak takdim edilegelmiştir. Her ne kadar Cumhuriyeti başarısız olarak nitelendirmek isteyenler çıkmışsa da, Cumhuriyetin özelliklerinin anlamını Osmanlı yapılarında aramak pek rastlanan bir tutum olmamıştır. Böyle bir bağlantının, aslında, Cumhuriyet Türkiye'sinin önemli bir özelliği olduğunu göstermeye çalışacağım. Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen bu özelliklerin etkisi yalnız Cumhuriyetin yoğurucu hamlesinin dışında kalmış olan unsurlar için geçerli olsa, yeninin içindeki eskiyi ihmal etmek bir dereceye kadar anlaşılabilirdi. Fakat bizzat Cumhuriyetin ideolojisinde böyle özellikler bulmak mümkündür. Ziya Gökalp'le gösterdiğimiz gibi, bazen, bir kişinin yeni olduğunu iddia ettiği ve bizim de yeni olarak kabul edebileceğimiz görüşlerin ardında çok derinlerde eskinin şartlandırdığı davranışlar mevcuttur. Cumhuriyeti eski Osmanlı toplumuna bağlayan unsurlardan önemli olanlar bu katta toplanır. İdeolojik düşünce tarzının ve bizim ona bağlılığımızın ne kadar çapraşık ve girift olduğunu da en iyi onlar gösterir.

Cumhuriyet idaresinin "yeni" olarak ilân ettiği ideolojilerin ardında yatan meşru toplum teşekkülü anlayışının Osmanlı İmparatorluğu'na giden önemli yapı unsurları arasında *Herrschaft* yönelimi, statü toplumunun değerleri ve halk kültürü ile aydınlar kültürünün hâlâ iki ayrı kültür olarak kalmış olması başta gelir. Buradaki tezim bunların beraberinde ümmet yönelimini seçkinler katında sürdürücü davranışlar getirmiş olduklarıdır. Osmanlı aydını beraberinde taşıdığı kültür kalıplarını Cumhuriyet aydını olduğu gün tümüyle değiştirmemiştir. Buna tabiî olarak bakmak gerekir. Doğal olmayan, iki devirde yaşamış aydınların davranışlarını 28 Ekim 1923 saat 24'te değiştirdiklerini düşünmektir.

Cumhuriyetin *Herrschaft* yönelimi baştan itibaren Cumhuriyetin içindeki iktisadî hayatı kontrol altına alma isteği şeklinde gözükmüştür. Ticaretin ekalliyetlerin elinden alınması bakımından kendisine önem verilen tüccar 1950'ye kadar ancak *devlet kapısı*'na olan etkisi oranında birinci sınıf vatandaş olabilmiştir.[1] Tüccar sosyal bir tip olarak Cumhuriyetin idarecilerince benimsenmemiştir. İdarecilerin millî tüccar yaratma çabalarına bağlayabildiğimiz zayıf "serbest iktisat" kıpırdanışlarının dışında, Türkiye'de bir kapitalist zümrenin çıkamayacağı inancı siyasal seçkinler arasında yaygın olmuştur.[2] Kapitalist zümrelere seçkinlerce "Tür-

---

1 1927 ila 1951 yıllarım kapsayan bir araştırmada serbest meslek sahipleriyle memurların BMM'deki temsil güçlerinin tüm nüfustaki oranlarına nisbetle çok daha ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bu fark %1000 ile 2000 arasında değişmektedir. Buna karşılık ticaret ve endüstri tüm nüfustaki yeri oranında temsil edilmiştir. Bkz. Frederick Frey, *The Turkish Political Elite* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1965), s. 82.

2 Bu Osmanlı görüş zaman zaman oldukça ilginç şekiller almıştır. Mesela, "liberal" oldukları iddiasıyla ortaya çıkan Serbest Fırka mensupları tekellerin tenkidinde CHP'den daha solda, daha devletçidirler. Bkz. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik* 1923-1950. (Siyasal Bilgiler Fakülutesi Maliye Enstitüsü, 1962), s. 18.
İsmet Paşa, Serbest Fırkacıların yukarda belirtilen tenkitleri yapılmadan hemen hemen iki yıl önce TBMM'de yaptığı bir konuşmada Devlet Hazinesi-

kiye'nin toplum strüktürü bakımından" az şans tanınması, aslında onlara şans tanımamak isteğinin ifadesi olmuştur. Türkiye'nin bir borsa merkezinden idare edilmesi Cumhuriyet idarecilerinin idealinin tam tersiydi. Zaman zaman Türkiye'de bir kapital birikmesinin devlet çıkarlarını engelleyeceği düşünüldüğü zaman –varlık vergisi konusunda olduğu gibi– devlet pazar mekanizması yoluyla kendisine karşı çıkanları yoketmeye tereddüt etmemiştir. Statü, Cumhuriyet Türkiye'sinde değerlerin etrafında döndüğü eksen olmuştur. Bürokrasinin ve ordunun tek parti devrindeki imtiyazlı durumları bunun bir belirtisidir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde her şeye rağmen *Herrschaft*'a bazı sınırlar konmuştur. Bu limitleri koyan unsur –bir millî tüccar zümresini yaratmak için sarfedilen çabalar bir yana–[3] Atatürk'ün kurmak istediği "medenî" toplumun içinde, katılmanın zorunlu olarak kazandığı önemdir. Modern toplum, beraberinde getirdiği büyük çapta istihsal, geniş haberleşme örgütleri, farklılaşma ve ihtisaslaşma dolayısı ile toplum içindeki kimselerin toplum faaliyetlerine *katılma*sına bağlıdır.[4] Bundan dolayıdır ki –Türkiye bir tarafa– modern diktatörlüklerin bile toplumu yapılan işe katmaya yarayacak birer sistemleri vardır. Diktatörlerin bu konuda işlerinin demokratik idarelerdekinden çok daha kolay olduğu söylenemez. Yaratılmak istenen modern Türkiye'de, Cum-

---

ni özel şahıslar lehinde –ve özellikle inhisarları kullanarak– istismar etmek isteyen temayülün bir tehlike arzettiğine işaret etmiştir. *Ibid.*, s. 19, gene bkz. s. 11, "devlet kapitalizmi"nin 1921'de övülmesi için. Devletin baştan itibaren iktisadî sahaya el atması konusunda (Mart 1922 iktisadi programı) bkz. Enver Ziya Karal, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi 1918-1953*, (İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1954), s. 173.

3 "Millî Tüccar Yaratma" İttihat ve Terakki Politikasının bir bakıma sürdürülmesiydi. Bkz. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, (Ankara, Bilgi, 1968), s. 127.

4 Deniz Baykal, "Siyasal Katılma: Bir Davranış İncelemesi", Ankara, 1968, Basılmamış tez, *Passim*.

huriyet idarecileri, modern Türkiye'yi kurmaya doğru giden yollardan birinin iktisat olduğunu biliyorlardı. Kurulacak olan modern farklılaşmış iktisadî yapının her yönünü birden devletin kurmasının ancak çok sert bir siyasal kontrol ile mümkün olacağını da idrak ediyorlardı. Bundan dolayı iktisadî işlerin yürütülmesinde siyasal yönden kontrol altında tutulan fakat meslekî faaliyetlerini otonom olarak yürüten bir iktisadî sınıf meydana getirdiler. Bu sınıfın kendisine verilen sınırlı yetkileri aşma isteği ve çabası, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1950'ye kadar iş hayatının ana temasını teşkil etmiştir.[5]

Osmanlı toplumunun süregelen etkileri arasında "arpalık" (prebendiel) sistemin devamını da saymak gerekir. Bu devam dolayısıyladır ki, bazı yazarlar Türkiye Cumhuriyeti'nin iktisadî siyasetini yeni kurulan burjuva sınıfına yardım etmiş olarak değerlendirirler.[6] Aslında bu yazarların tek bir başlık altında ele aldıkları süreci üç ayrı süreçte toplamak mümkündür: (1) devlet katında olan kimseler, devletin iktisadîyata bankalar, demiryolları yoluyla girmiş olması dolayısıyla iş hayatına kolaylıkla atılabiliyorlardı. (2) İşadamları, salt işadamı olarak, devletten bir yardım görmeden, ona kapıları açtırmadan iş yapamıyorlardı. Bundan dolayı rüşvet imkânları açıktı. Nihayet (3) devletin kendisi memleketin iktisadî yapısının hâkim noktalarını bir müddet sonra eline almaya başladı. İş hayatının bu şekillenişi çok garip bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nda gördüğümüz davranışları hatırlatmaktadır.

Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi'nin

---

5 Kendini bu mücadelenin içinde gören bir iş adamının şikâyetleri için bkz. Rasim Hayri Cıngi, *Bir İş Adamı Gözüyle Memleketin Hali ve Dertlerimiz* (İstanbul, İbrahim Horoz, 1948).

6 Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni, Passim.*

belirttiği gibi,[7] halkla alâkalanan yazarlarımız bile halkla alâkalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır. Cumhuriyet bu "köhne" kültürel kalıpları cahil halktan söküp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu. Daha sonra, 1950 ve 1960'larda, bazı yazarları hakiki anlamda halka dönük bir edebiyat aramalarının nedeni bu ayrılıktır. "Medeniyet" arama salt seçkinler katında yürütülen bir faaliyet olmuştur. Bizim buradaki araştırmamız bakımından en önemli özellik budur. Fakat daha önce gördüğümüz üzere toplumun analitik katları birbirleriyle özdeşleşmiş olduğundan, Osmanlı toplumundan tevarüs edilen diğer özellikleri de hatırlamamız gerekecektir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde din meselesini, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen bu meselelerin çerçevesi içine sokmak gerekir. Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması, seçkinlerin, dine önem veren kimseler olsalar bile, "halk islâmı"nı kuraldışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyetin seçkinleri İslâm'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak etmemişlerdir. Bunun sonucu "kültürel optimizm" olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini sanmışlardır. Meselenin bu kadar kolay olmadığının incelenmesini önce "volk İslâm" açısından ele almak istiyorum.

Türkiye'de dini modernleştirme eğilimleri, İttihatçılardan başlayarak Türkiye'de bir tek din olduğu noktasından hareket etmiştir. Dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız "hurafe"den bahset-

7 Şerif Hulusi, "Türk Edebiyatını Tetkikteki Güçlükler", *Ülkü*, 15 Temmuz 1943, s. 425, not. 5.

mişlerdir. Reformcuların çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur. Resmî kültürün yanında gizlice yaşayan, anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, bunun yanında bir "halk dini" olduğunu görememiş olmalarını ancak ortodoks İslâm'ın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira, reformcular, halk dinini kuraldışı saymakla Şeyhülislâmların pek de beğenmiş olacakları bir tutum almışlardır.

Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay bu bakımdan aynı temellerden hareket etmişlerdir.[8] Reformları Sünnî İslâm'ın ortodoks şekline yeni ve "medeni" bir şekil vermek üzerinde durmuştur. Bu tutumlar, uzun vadede, bir halk dini olduğunu bilen ve onu ciddiye alan şıhlara, hocalara ve bâtıl itikat ticareti yapanlara yaramıştır. Onlar "hurafe"yi ciddiye aldıkları için köylü ile alt tabakadan gelen adamla aynı dili konuşabiliyorlardı. Buna karşılık köyde, 1950 yılına kadar Ziya Gökalp'in Türkçe ezan hakkındaki fikirlerinin paylaşılmadığını biliyoruz. Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aynı politikayı güttüğü görülür. Dine yaklaşımlarında seçkin tabakanın radikalleriyle onlara karşı çıkan dinciler arasında bu konuda çok belirgin bir fikir birliği olmuştur.

Aklımıza bu konuda hemen gelen bir soru Cumhuriyetin nasıl olup da ideolojik kalıplarını köylere kadar gönderip onları rakip birer ideoloji olarak dinin karşısına çıkarmadığıdır. Bunun önemli bir yönü bizzat *ümmet* hissinin Cumhuriyet devrinde din meselelerinde gücünü kaybetmiş olmamasıdır. Cumhuriyet bile zaman zaman bu *ümmet* ideolojisinin kendinden daha kuvvetli olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. 1928 yılında, Prof. Fuad Köprülü'nün dinin gelişimini bir nev'i din bilimi merkezi olarak işleye-

8 Bkz. Gotthard J%osche, *Der Islam in der Neuen Türkei: Eine Rechtsgeschichtliche Untersuchung*, (Leiden, Brill, 1951), s. 16 v.d.

cek olan İlâhiyat Fakültesi'ne bağlamaya çalışması kamuoyunun (= ümmetin) mukavemeti karşısında terkedilmişti. Devlet, bundan sonra dini bilimsel çabalarla şekillendirmekten vazgeçti.[9] Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam* yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizmin Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslâmî geçmişimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her tarafına sızan bir düşüncenin kapsayıcılığı, bilhassa o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir. Bu ideolojik kalıplar içinde eğitilenler yeni bir ideoloji imal ettikleri zaman da bu ideolojinin aynı kapsayıcılıkta olması gerekeceğini düşünmeyeceklerdir. Kemalizme aile katında etken olmasını sağlayan bir bölüm ilâve etmek gereği böylece ancak yeni bir hukukî normun yerleştirilmesi gereği olarak düşünülecekti. Aile reformu hukuktaki reforma münhasır kalacaktı.[10]

Kemalizmin bir diğer zaafı dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemiş olmasıdır. Bu da Cumhuriyetin iktisadî kuvvetlere meşruiyet sağlamada, önceleri üzerinde durduğumuz tereddütten ileri gelmiştir. Hususi teşebbüs ideolojisi kendi başına gelişseydi çok önemli fonksiyonlar görmüş olacağı için, aile ilişkilerine zorunlu olarak sızacağından dinin eskiden gördüğü fonksiyonların yerini alabilir ve toplumun hiç olmazsa bir katında oturmuş bir ideoloji haline gelebilirdi. Bu oturmuş şekliyle, bur-

---

9 Jaschke, *Der Islam*, s. 68.

10 Atatürk'ün ailenin temel bir toplum yasası olduğunu görmesine rağmen: Bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Deleçleri II (1906-1938)*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1952), s. 183.

juva ideolojisinin dine rekabet eden bir tarafı olacaktı. Bilhassa İslâm dini gibi ümmet strüktürüne dayandığı derecede kapitalizmin ferdiyetçiliğine karşıt olan bir dinde burjuva ideolojisinin karşı bir kuvvet olarak fonksiyon görmesi ihtimali vardır.

Cumhuriyet bir diğer yönden de ümmet strüktürünün devamını sağlamıştır. Vatanperverlik, beraber olma ve başkalarına karşı koyma *ümmet* hissini devam ettirici bir unsurdu. Okullarda bütünlük, birlik, beraberliğe verilen önem pek o kadar da *ümmet* fikrinden uzaklaştırıcı bir anlam taşımamıştır. Bayrak ve kahramanlık değerleri ise Battal Gazi menkıbelerinden uzak değildi. Cumhuriyetin kitapları kahramanlık ve tesanüt üzerinde durdukları oranda bir yanlış anlamaya yol açacak bir temel kuruyorlardı. Köysel bir çevrede Mehmetçik kolayca yeniden Battal Gazi ve Gazi, Ali olabiliyordu.[11] Çok muhtemeldir ki, burada da Türk milliyetçiliğinin temellerini kurmuş olanlar ve bu arada Ziya Gökalp ümmet strüktüründen sandıkları kadar uzaklaşmamışlardır. Ziya Gökalp'in dine önem vermesi, tesanütçülük akımına bağlanmasının bundan ileri gelen bir yönü olduğu düşünülebilir. Gökalp, bir dereceye kadar bunun farkındaydı ve mümkün olduğu kadar Türkiye'nin strüktürlerini çok başka türlü bir tesanüt prensibi olarak gördüğü milliyetçilikte aramıştı. Fakat gene burada Gökalp, Durkheim'ın sosyolojisine kendi toplumunun ideolojik gözlükleriyle bakmıştı. Zira Durkheim'ın o kadar önem verdiği işbölümünün yerine Ziya Gökalp çok daha fikirsel bir yapı olan milliyetçiliği geçirmişti. Herhalde, Ziya Gökalp'ten mülhem olan, Türkiye'de sınıf ayrılıkları olmadığı ve olmayacağı fikri, Cumhuriyet seçkinlerince kullanıldığı zaman eylemlerinin ürünü, fonksiyonu *ümmet*'e benzer bir toplumsal hissin toplum bağı olarak sürdürülmesi olmuştur.

---

11 Bkz. Vâlâ Nurettin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, (İstanbul, Remzi, 1965), s. 77.

Köysel çevreler bu boşluğu İslâm'ın "volk" şekilleriyle kapatırken, şehirsel çevrelerde ve seçkinler arasında Kemalizmin bu eksiklikleri Cumhuriyetin karakteristik kültür krizlerini yaratmıştır. Modern Türkiye'de kültür problemi bu boşluğun eleştirilmesi ekseninde toplanır. Efruz Bey'den "Amerikan"cılara kadar birçok kimse İslâm'ın boş bıraktığı sembolik ve kişi geliştirme fonksiyonunu doldurma çarelerini aramışlardır.

Ümmet Dünya Görüşü

Türkiye'de 1940'ların sonlarından itibaren belirmiş olan "dine dönme" isteğinde bu bakımdan temel bir anlaşmazlık yatmaktadır. Dine yeniden önem vermek isteyenler kadar dine dönmek isteyenleri incelemiş olanlar da bu anlaşmazlığın kapanının içine düşmüşlerdir. Aslında, Türkiye'de "dine dönüş"ün bir tek değil, iki şekli vardır. Bunlardan biri, Ortodoks, Sünnî, Ulema-yı rusumun fikirlerini devam ettirenlerdir. Bunlar İslâm dininin icaplarına toplum içinde daha geniş bir anlam tanımak istemişlerdir. İkinci dincilik, geniş halk tabakalarının "hurafe"lere, "volk İslâm"a dönüşü istemesidir. Bu ikiliğin farkına varmayan veya "laik"ler kadar küçümseyen, "ilerici" dindarlar, durumun karşısında "laikler" kadar şaşırmışlardır. Zira, zaman zaman karşılarına hiç tanımadıkları bir İslâm'ın şekilleri çıkmıştır.

Türkiye gibi, aydınları halk kültürünün araştırılmasına bu kadar yer ayırmış olan bir ülkede halk dininin resmî dinden ayrı olarak anlamlı bir bütün olarak yaşadığının inkâr edilmesi acaba bir tesadüf eseri midir? Durkheim, 1890'larda Avustralyalı yerlilerin bir inancına bakabilmişse, Malinowski Trobriand adalıların inançlarını o toplumun strüktür bütünü içine yerleştirebilmişse, hele Lévi-Strauss bu tip yapıları son derece önemli bulmuşsa aca-

ba Türk aydınlarının bu izden yürümemeleri kendi özel bir ideolojilerinin sonucu değil miydi? Ülkemizdeki aydınların böyle yönleri ihmal etmeleri anca ümmet strüktürünün ideolojik bir yapı olarak hâlâ etkisini sürdürmesi olarak izah edilebilir.Bu strüktürün çalışma mekanizması ise *ümmet* içinde bir tek hakikat olduğudur: Herkesin üzerinde birleştiği hakikat.

Ümmet dünya görüşünün Cumhuriyet aydınlarına tevarüs etmiş olan şekli sosyal hakikatlerin basit hakikatler olduğu fikridir. Bundan dolayı kendi içinde bir anlam taşımayan "hurafe" kavramı ülkemizdeki birçok aydınlar için yeterli bir izah teşkil etmektedir. Fakat bu "hurafe"lerin bir sistemi olduğu da karşısına geçilmez, basit bir gerçektir. Bu yapı, gücünü, sembolik fonksiyonunu halk katlarında sürdürmesinden almaktadır.

Daha önce üzerinde durduğumuz bir nokta sembollerin halk tabakasında bir nev'i "şey"lik kazandıklarıdır.[12] Sembollerin anlatım kuvvetinin "reifie" edildiği köysel ve düşük halk tabakaları arasında çok etkin olmaları modern Türkiye'de bu katlarda bugün sembollere karşı kesif bir özlem şeklinde görünmektedir. Sakal bırakma, takke giyme, yeşile yeniden önem verme, eski yazıya sarılma, sembol arama şekilleridir. *İttihat* gazetesinde 1968 yılında çıkan ve Nurdan Demirel adında küçük bir kızın İslâmî sembollere hâkimiyetini işleyen bir makale serisi bu özlemi son derece ilginç bir şekilde göstermektedir.

Bu sembol arayanlar arasında, çalışma hayatları itibariyle Cumhuriyetin meşru çerçevesini kullanmaları gerekli olan esnafı da katmak gerekir. *Sabah* gazetesinde görülen "Müslüman kadın" moda sayfası bu çabanın gözüktüğü yerlerden biridir.

Lévi-Strauss daha önce yanından değinerek verdiğimiz

12 Bkz. Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 242.

sembolizmin toplumlar için ve bu arada gelişmemiş toplumlar için ne gibi bir fonksiyon ifa ettiği konusunda son yirmi yılda ilginç bulgular ortaya çıkarmıştır. Bunların hepsi üzerinde durmak mümkün değildir. Fakat bulguların bir yönü, daha önce toplumun bilgisini şekillendirici süreci olarak tanımladığımız tarafı, son derece ilginçtir. Lévi-Strauss'a göre ilkel toplumların bilgilerini organize etme çabaları "bricolage" (çer çöp birleştirme) adını verdiği bir süreçle oluyor. İlkel adam tabiatın olaylarının modelini tabiat içinden çıkardığı diğer şekillenmiş "şey"lere dayandırıyor. Örneğin, ilkel adam "benim köyüm bir tavuskuşudur" gibi bizce anlamsız bir cümle ile ortaya çıktığı zaman köyünün tavuskuşunun *şekline benzer bir şekli* olduğunu veya kendi klânındaki aile ilişkilerinin tavuskuşlarının hayatının belirli bir yönüne benzediğini belirtmek istiyor. Bu açıdan kaplumbağa etinin yendiği bir toplumda bir yerlinin Lévi-Strauss'a söylediği bu cümle son derece anlamlıdır: "Kaplumbağa yemek için değil, düşünmek için yararlıdır." Başka bir anlamla bu yerli için kaplumbağa kâinat modelini hatırlamasını mümkün kılan şifreyi üzerinde taşımaktadır.

Türkiye'de halihazırda halk katında hâlâ geçerli olan Battal Gazi menkıbelerinin aynı kültürel şifre rolünü ifa ettikleri söylenebilir. Öküzün boynuzu üzerinde duran dünya imajı da, bizim için ne kadar gülünç olursa olsun, fonksiyonu belirli bir toplumu olduğu gibi sürdürme olan bir ideoloji temin etmektedir.

Toplumumuzda artık fonksiyonları olmayan sembollerin zamanla ortadan kalkması beklenebilir. Fakat bunlardan hangilerinin kalkacağını bilmek de zordur. Örneğin, dünyanın bir öküzün iki boynuzu üzerinde durduğu sembolü bütün anlamsızlığına rağmen kişiye ferahlık veren –üfürükçünün telkinleri gibi– fonksiyonlu bir kültürel yönelimle birlikte kavramlaştırılıyorsa o zaman onu fonksiyonu de-

vam ettirecektir. Yeni düzen kişinin ruhsal dengesini sağlayıcı yeni bir mekanizma sağlamadıkça, üfürükçü de, dünyayı boynuzunun üzerinde tutan öküz de halk inançlarından kalkmayacaktır.

Bugün Türkiye'nin yapısı farklılaştıkça bu yapı farklılaşmasından doğan gerekler yavaş yavaş yeni bir ideoloji olarak şekillenmektedir. Fakat halk katında şimdilik birçok fonksiyonun kolaylıkla İslâm tarafından görüldüğünü görüyoruz. Dogmaya bağlı olmayan halk inançları böylece belki okumuşların inançlarından daha sağlam bir sentez ve dünya görüşü haline gelecektir.

Olayı, gene Türkiye'nin endüstrileşmesi yönünden de ele alabiliriz.

Basit halk tabakaları kolaylıkla fabrikanın çalışma düzenine ideolojilerinde yer verebilmektedirler. Sendika beğenilen bir kurumdur. Uzun vadede Battal Gazi sembolünün yavaş yavaş Battal Gazi'nin hasletlerine ilâveten revaçta olan bir sendika liderinin hasletlerini taşıyacak bir şahsiyet olması beklenebilir. O zaman sendika lideri imajı tıpkı Lévi-Strauss'un kaplumbağaları gibi "düşünceye yarar" olacaktır. Yeni bir sembolik fonksiyon icra edecek, toplumun hakiki bir fonksiyonuna işaret edecektir. Bununla beraber de fabrikadaki değerler bu yeni toplum inancının bir yönünü teşkil etmeye başlayacaktır.

Türkiye bir kitle toplumu görünüşünü kazandıkça halk katında cereyan eden, Lévi-Strauss'un ifadesiyle "bricolage" çabaları, (eldeki sembolik imkânlarla bir dünya görüşü imal etme çalışmaları) seçkin zümrenin kültürünü de etkilemeye başlamıştır.[13]

Modernleşmek, kitle haberleşme araçlarının gittikçe önem kazandığı bir süreçtir. Araçların yayılması ise halk

---

13 Bkz. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris, Plan, 1962), s. 26.

için yazmayı etkin kılmaktadır. Bundan yirmi beş yıl önce Türkiye'deki okurların ancak çok küçük bir azınlığı Battal Gazi menkıbelerinden hoşlanan kimselerdi. Bugün bu gibi okuyucular gazeteleri satın alanların çoğunluğunu teşkil etmektedir. Böylece, Türkiye'de kitle toplumunun teşekkül etmediği sırada az görülen İslâmî *temalar,* modern kitle araçlarının okuyucularının isteklerine hassas olmaları sonunda baskıya geçmenin verdiği meşruiyeti kazanmaktadır. Buna benzer bir süreç oruç tutmanın, son senelerde hiç görülmediği ortamlarda "tutmuş" olmasıdır. "Küçük" kültürün "büyük" kültürü kemirmeye başlaması ve kendini yavaş yavaş "büyük" kültürün kalıplarının içine yerleştirmesi yalnız Türkiye'de değil, önemli dinsel inançlara dayanan bütün ülkelerin modernleşmesinde görülen bir gelişmedir.[14] Bu geçiş, millî bütünlüğün kurulmasının din planındaki şeklidir. Fakat Türkiye'de "küçük kültür"ün bir parçası olan halk dini kuraldışı sayıldığı için bugün onun hakkında "hurafe" ithamlarından başka hiçbir şey bilmiyoruz.

Modern Türkiye'de "volk İslâm"ı ele aldığımız zaman onun bir yönde değişik bir veçheye girme imkânı ile karşılaştığını da görüyoruz: Cumhuriyetin kanunları ve siyasal partiler gibi ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış olan yapılar İslâm'ı uzun vadede *ümmet* strüktürünün dışına iteceklerdir. Bundan kastettiğim, Cumhuriyetin her şeye rağmen tüzel kişiliğe verdiği meşruiyet ve ona tanıdığı önemli bir yeni alternatifi yaratmış olmasıdır. Din, bu yapılardan istifade ettiği derecede, *ümmet* strüktüründeki yapısına benzemeyen bir yapı kazanacaktır. Din, artık devle-

---

14 Bkz. Mc Kim Marriott, "Little Communities in an Indigenocs Civilization", *Village India,* Studies in the Little Community, (Chicago, Universitiy of Chicago Press, 1955)'ten. Yeniden baskısı *Anthropology of Folk Religion* (Der. Charles, Leslie, New York, Vintage Books, 1960), s. 169-218. Burada zikredilen kısmı s. 205'te.

tin kontrolünün dışında gelişmek imkânlarını da kazanmıştır. Siyasi partiler dini "istismar" etsinler veya etmesinler dini kullanmalarında onları Osmanlı toplumunun özelliklerinden çok uzaklaştıran bir tutumla işe girişmek mecburiyetindedirler. Partilerin yalnız ortodoks sünnî İslâm'ı eski katı şekliyle desteklemeleri artık mümkün değildir. Uzun vadede "Batılı" davranışın, dinde olduğu diğer toplum eylemlerinde bu yeni teşkilâtlanma imkânlarından faydalanıldığı oranda gelişeceği öngörülebilir.

ALTINCI BÖLÜM

AMPİRİK KANITLAR

İnanç sistemlerinin Türkiye'de etkin olan şekillerini ele alırken şimdiye kadar ortaya çıkardığımız ve dinle siyaset ilişkilerini araştıranların üzerinde durmak zorunluğunda oldukları konuları sayalım:

1. Din sosyolojisi bakımından:
   a. Dinin gerek kişi katında gerek toplum yapısı katında bir fonksiyonu vardır.
   b. Dinin kişi katındaki etkisi şudur: Kişi din aracılığıyla kontrol altına alamadığı bazı kuvvetlere tâbi olduğu hissine karşı bir kişisel güvenlik mekanizması kurar.
   c. Dinin toplum katındaki fonksiyonu,
   i. etrafındaki dünyayı anlamasına yarayan bir model temin etmesinde,
   ii. toplum ilişkilerini pekleştiren yönler vermesinde belirir.

2. İslâmî inanç bakımından:

a. Dinselle dinsel olmayanı İslâmiyette birbirinden ayırmak zordur. Her durumda kişinin sosyal kimliği dinsel kalıplarla teşekkül eder.

b. Dinî dogmanın İslâmî toplumlarda ideolojik bir mütenazırı vardır; o da *ümmet* dünya görüşüdür.

c. İslâmiyette, seçkinler dini – halk dini şeklinde başlangıçtan beri bir ayrılık olmuştur.

d. Allah'ın kapsayıcılığı ve kişilerin Allah önünde eşitliği anlayışı bu ikiliği kapatma fonksiyonunu görür.

3. Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı bakımından:

a. Osmanlı İmparatorluğu'nda halk kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki ayrılık kendini din alanında da belli etmiştir. Bir seçkinler dininin yanında bir halk dini olmuştur.

4. Türkiye Cumhuriyeti bakımından:

a. Cumhuriyetin modernleştirici aydınları bu dinî ikiliğe önem vermemişlerdir.

b. Teklif ettikleri hal çarelerinde ümmet yapısına sandıklarından çok daha bağlı kalmışlardır.

c. Türkiye Cumhuriyeti'nde tüzel kişiliğin hukuk teorisine girmesi ve Batılı hukuk normlarının tatbiki, ilk defa olarak dine, devletten ayrı olarak teşkilâtlanma şansını tanımıştır.

Bu arada, ideolojilerin insanların hayatlarında etkin olduklarını kanıtladığımı sanıyorum. Fakat bütün bu başlıkların altına toplanabilecek bilgileri elde etsek dahi bu bize di-

nin toplum üzerinde bugünkü etkisini ölçmemize yarayacak imkânları vermiş olmayacaktır. Önce bildiklerimizi eylem katında incelememizi mümkün kılacak olan çerçeveyi geliştirmemiz gerekecektir. Bu konuda da siyasal bilimlerden ve sosyolojiden çok önemli yardımlar alamıyoruz.

Konunun çapraşıklığı şuradan ileri gelmektedir: Sosyal bilimler siyasal eylemi inceledikleri zaman her ne kadar bunlardan bazılarının özerk tesirleri olduğunu kanıtlayabiliyorlarsa da, buradaki her özerklik *kısmî* bir özerkliktir. Örneğin, salt ideoloji veya salt sınıf yapısıyla veya (Amerika için) salt ırkla bir seçim kehanetinde bulunamayız. Kaldı ki yalnız ideolojik süreci –kısmî bir siyasal etken olduğunu kabul ederek– ele alsak onun bile siyasal eylem üzerindeki etkisinin özel biçimlerini kavramlaştırmamıza yarayacak modellere muhtacız. Bu modellerin geliştirilmesinde daha çok başlangıçtayız. Fakat 1965'te çıkmış bir etüt bu yolda bize önemli ipuçları temin etmektedir. Bu başlangıç modelini Philip Converse'in ideoloji üzerindeki bir araştırmasında buluyoruz. Philip Converse bu çalışmasında ideolojilerin insanları siyasal eylem katında nasıl etkilediğini incelemiştir.[1]

Converse'in ana bulgusu, ideolojileri birbiriyle tutarlı fikirler olarak tanımladığımız takdirde, ideolojik olarak nitelendirebileceğimiz bir davranışın ancak oy verenlerin çok küçük bir yüzdesinde rastlandığıdır.

Böylece, insanların siyasal davranışında ideolojik olarak nitelendirilebilecek davranışların çok önemli olmadığı anlaşılıyor. Fakat bu önemin derecesini tayin edebilmek için önce Converse'in araştırmasına daha derinden girmemiz gerekir.

Converse'e göre bir inancı "ideolojik" olarak nitelendirebilmemiz için bu inancın her şeyden önce tutarlı olması gerekir. Bu tutarlılık mantıkî bir tutarlılık olarak görülebilir.

---

1 Converse, "The Nature of Belief Systems", *Ideology and Discontent*, s. 203-261.

Örneğin, devletin masraflarının arttırılması gereğine inanan birisi aynı zamanda devletin kaynaklarının azaltılması gerektiğine inanmaz veya buna inanan bir kimsenin inancına "ideoloji" diyemez. İkinci ve siyasal alanda daha önemli olan tutarlılık psikolojik ve sosyolojik tutarlılıktır. Converse'in bundan kastettiği, insanların inançlarını bir bütün olarak öğrendikleri ve toplumlarından aldıklarıdır. Kişi, inançlarını toplumdan aldığı için "neyin ne ile beraber geldiğini" o toplumsal öğrenme süreci sırasında öğrenir. İşte bu noktada bir "ideoloji"ye yaklaşmış bulunuyoruz.

Converse "beraber olma gereği"ne zorunlayıcı (*Constraint*) diyor. Bir inanç sistemi içinde "zorunlayıcı"lık ne kadar etkin ise bu inanç sisteminin o derecede "ideolojik" olduğunu söyleyebiliriz. Converse'in bulgusu şu ki, ideoloji bu şekilde tarif edildiği zaman seçmenlerin statü ve eğitim bakımından üstte kalan bir grubuna münhasır kalıyor. "Üst"ten "alt"a doğru gidişte inançlar hem daha az zorunlayıcı oluyor ve hem de soyutluk ve genellik niteliklerini kaybediyor, basit, somut, günlük hayatın gerçeklerine yakın bir şekil alıyor. Başta, inanç sisteminin merkezini genel ideolojik prensipler teşkil ederken, sonraları belirgin sosyal gruplar bu merkezi işgal etmekte, daha sonra aile, iş ve meslekî temaslar bu yeri doldurmaktadır. Değişmeler, üniversite mezunu olmuş bir üst tabakadan hemen sonra başlamaktadır.

*Michigan Araştırma Enstitüsü'nde 1952 ve 1956 Cumhur*reisi seçimleri sırasında yapılmış olan anketleri bu açıdan inceleyen Converse, deneklerin kullandıkları kavramlaştırma türlerinin dörde indirgenebileceğini bulmuştur. Önce, en üstte hakikaten verdikleri oyu soyut ve oldukça geniş bir bilgiye dayanan bir çerçeveye yerleştirilenler mevcuttur. Bunların arkasından, birinci tabaka kadar kesinlikle olmamakla beraber gene de nisbeten anlamlı bir ideolojileri olan kimseler gelmektedir. Üçüncü grupta genel bir kavramlaştırma sistemle-

ri olmamakla beraber, parti ve adayları kendi içinde bulundukları sosyal grupla olan ilişkileri bakımından kıymetlendiren kimseler vardır. Partilerin zencilere, "zenginlere" veya "fakirlere" karşı tutumları burada rol oynamaktadır. Dördüncü grup, yazarın, "zamanın özelliği" adını verdiği bir gruptur. Bu gruptakiler partilerden bahsederken partilerin varlıklarını partinin damgasını bastığına inandıkları "mutlu" veya "mutsuz" zamanlara göre kıymetlendirmektedirler. Beşinci grup, parti tercihlerini hiçbir şekilde anlamlı bir modele bağlayamayanlardan teşekkül etmektedir. Converse'in bulgularında bu grupların içine giren oy veren dağılımı şöyledir:

	Oy verenlerin yüzdesi
İdeologlar	3.5
İdeoloğa yakın olanlar	12
Grup menfaati	45
Zamanın özelliği	22
Anlatamıyor	17.5

Converse'in bir bulgusu, bu arada, 1953 seçimlerinde Eisenhower'e kayan oyun ideolojik sebeplerden dolayı değil, Eisenhower'e duyulan itimat dolayısıyla kendisine kaymış olduğudur. Partileri ideolojik değerlere göre değerlendirenler bile bu seçimde Eisenhower'in kişisel özellikleri dolayısıyla ona oy vermiş gözükmektedirler.

Converse'in en genel anlamdaki bulgusu, "ideoloji" adını verebileceğimiz fikir sistemlerinin oy verenlerin ne kadar küçük bir yüzdesi için "tuttuğu"dur.

Converse'in ikinci önemli bulgusu genellikle "objektif" olarak insanların oy verme davranışını etkilediği belirtilen sınıf durumu gibi unsurların yanında, oy verenin "ideolojik" belirginlik seviyesinin de önemli bir rol oynadığıdır, 1956 yılı seçimleri için aynı sosyal sınıfın içine düşenlerden ideolojik seviyesi yüksek olanlar bu sınıfın genellikle oy verdiği partiye

daha yüksek oranda oy vermişlerdir. Bu itibarla, Converse, sınıf çıkarı gibi oyu şekillendiren faktörlerin yanında ideoloji faktörünün de ayrıca etkin olduğunu gösteriyor. Ona göre daha önce fikir lideri (opinion leader) olarak tanımlanıp oy vermede çok etkin oldukları anlaşılan nüfuzlu kişiler, bu ideolojik seviyesi yüksek kimselerden başkaları değildir. Converse, parti için bulduğunun din için de aynı seyri gösterdiğini anlatıyor. Örneğin seçimlere etkin olmuş olan dinsel faktörler incelendiği zaman, dinin bir ideoloji olarak etkisinin bu ideolojiyi şekillenmiş olarak kullanan bazı kimselerden geldiğini ve dinsel ideolojiyi bu kadar şekillenmiş olarak aklında tutanların bir azınlık olduğunu kabul edebiliriz.

Converse'in tezinin ana hatlarını hatırlayalım. Ona göre, ideolojik yapının ayırıcı niteliği bir fikrin beraberinde belirli diğer fikirleri getirmesidir. Bu "beraber getirme" ancak eğitim ve statü bakımından çok ilerde olan kimselerde bulunur. Oy verenlerin büyük çoğunluğu arasında bir dünya görüşü yoktur. İdeolojiler bu katta çok daha dağınıktır. Oy verenin ideolojik bakımdan tutarlı bir davranışı olması beklenemez. Converse bunu daha da genişleterek, örneğin, geniş halk yığmlarınm kendi müşterek kültürlerinin bir bilinçleri olmadığını örneklerle anlatıyor.

Converse'in araştırmasının belirgin bir özelliği yazarın "ideoloji" olarak yalnız "sert" ideolojileri ele almasıdır. Bu açıdan buluşları bize çok yeni gibi gelmiyor. Nihayet, 1950'lerden beri yapılan oy verme araştırmaları oy verenin pek de entelektüel eğilimli bir kimse olmadığını ortaya çıkarmıştır. Fakat yaptığı hareketlerin başka bir planda kendi içinde bir anlam taşıyıp taşımadığı tamamen farklı bir sorundur.

Konuyu bu açıdan ele aldığımız zaman oy verenlerin hareketlerinde –kendi içinde tutarlı– birkaç ideolojik eksen bulmamız muhtemeldir. Bunun Türkiye'de alt tabakalardaki dinsel inançlar için böyle olup olmadığını tespit etmek üze-

re 1968 yılı sonbaharında İzmir'de bir araştırmaya giriştik.

Hatırlanacağı üzere Converse'in metodunun iki aşaması vardı: Önce bir gösterici ile ideolojilerin iç tutarlılığını ölçüyordu. Sonra da bunun oy vermede nasıl gösterdiğini arıyordu. Biz burada bu işlemlerden yalnız birincisine giriştik ve İzmir'de sınırlı bir işçi grubunun dinsel inançlarıyla diğer inanç ve davranışları arasında ne gibi bir uyumluluk olduğunu araştırmaya çalıştık.

Araştırma katlı örnekleme (stratified sample) metoduyla Sümerbank Dokuma Fabrikası işçileri arasında seçilen bir örneklem üzerine tatbik edilmiştir. Örneklemdeki katlar, eğitim seviyesine göre düzenlenmiştir. Sonuç olarak 163 kişilik bir örneklem elde edilmiştir. Dinsel inançlarla ilgili soru kâğıdı bu işçilerin evlerine gidilmek suretiyle tatbik edilmiştir. Sonuçlar dinsel inancın hâlâ bu grup içinde bir "dünya görüşü" sağladığını gösterdiği derecede çok ilginç olmuştur.

Soru kâğıdının bir bölümü işçilerin kendilerini "nasıl gördükleri" ile ilgiliydi. Sorulan soru şuydu: "Kendinize baktığınız zaman, kendinizi nasıl görürsünüz? Yani İzmirli olarak mı, geldiğiniz yerin bir adamı olarak mı, Müslüman olarak mı, işçi olarak mı, yoksa Türk olarak mı görürsünüz?". Bu soruya deneklerimizin şöyle cevap verdiklere görülmüştür:

	Cevap verenlerin yüzdesi
İzmirli	3.6
Memleketi	1.8
Müslüman	37.5
İşçi	6.0
Türk	50.3
Bilmiyor	6
	99.8
	N = 163

İlginç olan nokta, bir işçi muhitinde kişilerin %40'a yakın bir yüzdesinin hâlâ sosyal kimliğini "Müslüman"lıktan al-

dıklarıydı. "Müslüman" ve "Türk"leri iki ayrı grup halinde ele aldığımız zaman ise birbirinden oldukça farklı ve kendi içinde tutarlı davranış ve görüşlerle karşılaşıyorduk.

Bir kere "Hayatta veya ölmüş, en çok beğendiğiniz iki kişinin adını verir misiniz?" şeklindeki soruya verdikleri cevapta "Müslüman"lar "Türk"lere nisbetle çok daha kesin bir şekilde aileye mensup şahıslar üzerinde duruyorlardı (%46.7) ve (%20.4). Aradaki yüzde farkı "Atatürk ve devrim simaları"na gelince kapatılıyordu, zira "Müslüman"lardan yalnız %40'ı Atatürk'ü rehber alıyor, "Türk"ler ise %67 seviyesinde onu beğeniyorlardı. İlginç bir nokta "en çok beğenilen"ler arasında dinî simaların her iki grup için düşük olmasıdır (%4 civarında). Diğer cevaplar anlamsız küçük kümeler teşkil ediyordu.

Birincil ilişkilerin "Müslüman"lıkla beraber gelen bir ilişki tipi olduğu burada açıkça görülüyor.

"Gelecek seneler için en önemli isteğiniz nedir?" sorusuna verilen cevapta ise "Müslüman"lar arasında hiç önemli olmayan "memleketin selâmeti" başlığı "Türk"lerde oldukça önem kazanıyordu.

"Türk" - %14.4 "Müslüman" - %3.2

"Müslüman"ların vatandaşlarının en önemli iki vasfı olarak gördükleri vasıflardan birincisi hakkında cevaplarının dağılımı şöyledir:

"Türk"		"Müslüman"	
Cesaret	%28.9	Müslümanlık	%25.8
Misafirperverlik	%19.2	Cesaret	%20.9
Doğruluk	%14.4	Doğruluk	%16.1
Müslümanlık	%12.0	Vatanseverlik	%11.2

N = 163

Görüldüğü üzere Müslümanlık "Müslüman"lar arasında birinci kategori, "Türk"ler arasında ise dördüncü kategoridir.

"Politikacıları tarttığımız zaman onların dindar olup olmamalarına ne kadar önem verirsiniz?" sorusuna şu cevaplar verilmiştir:

	"Türk"ler	"Müslüman"lar
Mühim ve çok mühim	%72.2	%88.6

"İçinde bulunduğumuz insanları nasıl görürsünüz?" sorusunda mesele daha da belirgin olarak ortaya çıkıyor:

	"Türk"	"Müslüman"
Din kardeşi olarak	36.1	89.2
Hemşeri	1.2	0.0
Vatandaş	50.6	12.9
İş arkadaşı	7.2	3.2
İzmirli	2.4	1.6
		N = 163

Burada üzerinde bilhassa durmak istediğimiz nokta "Müslümanlar"ın etrafındaki toplumu bir "Müslümanlar Birliği" olarak kavramlaştırmalarıdır.

Diğer taraftan ortaya çıkan ilişkiler şunlardır:

İslâm'ın en önemli şartının birlikte namaz kılmak olduğuna inananlar (ümmet yönelimini ölçmek için soru kâğıdına ithal ettiğimiz bir soru) aynı zamanda şunlara inanmaktadırlar:

1. Mahalle kişinin ahlâkını kontrol etmelidir.
   (R = 0.19; T = 2.52; %0.2 seviyesinde anlamlı)
2. Çocuklara din öğretilmelidir.
   (R = 0.16; T = 2.09; %5 seviyesinde anlamlı)

3. İnsanın arkadaşlarının dindar olması mühimdir.
(R = 0.19; T = 2.52; %0.2 seviyesinde anlamlı)
4. Şehirlerdeki devlet memurları umumiyetle dinsizdir.
(R = 0.16; T = 2.05; %5 seviyesinde anlamlı)

Genellikle bir insanın kendini "Müslüman" olarak görmesiyle birlikte bununla tutarlı bazı inançların geldiğini görüyoruz. Bu inançların uzun vadede "Müslüman"ların eylemini etkilendirmesi zorunludur. İnanılanların kendi içinde tutarlı bir küme etrafında toplanmaması, Converse'in tezinin, "sert" ideolojiler için geçerli olsa da "yumuşak" ideolojiler için geçerli olmadığını göstermektedir.

İleride, aldığımız sonuçları daha da ayrıntılı olarak işleyerek "Müslüman"larm dünya görüşünü daha da açık olarak ortaya çıkarmak istiyoruz. Herhalde "yumuşak" ideolojilerin iç tutarlılığı oy verme ile uğraşan herkesin üzerinde durmak gereğinde olduğu bir çalışma türüdür.

SONUÇ

İslâmiyetin "volk İslâm" şeklinin Türkiye'de tarihî gelişmeler sonucunda bir "yumuşak ideoloji" haline geldiğini ve bugün dahi halk arasında dünya görüşünü nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalıştım. Bu arada, sosyal değişme esnasında yeniye doğru yönelenlerin nasıl –kendileri bile bilmeden– eskinin kalıplarının içinde kaldıklarını anlatmakta bazı kanıtları ortaya çıkardığımı sanıyorum. İdeoloji hangi şekliyle olursa olsun, kendinden zorlukla kurtulunan bir düşünce kalıbıdır.

Türkiye'de aydınların çıkardıkları "gerçek"lerin ardında, çoğu zaman modern dünyanın girdabına yeni girmiş kimselerin bu dünyayı kendilerine munis kılacak modellerini görmek mümkündür. Fakat bunu bir kınama olarak ileri sürmüyorum, zira 19. yüzyıl Batı aydınlarında aynı yönelimleri görmek mümkündür. Durkheim bile ikincil yapıların savunmasını yaparken –Bendix'in gösterdiği gibi– insanlar için bir "ilticagâh"ın savunmasını yapmıştır. İnsanlar, saklanabilecekleri bu gibi kurumları modern dünyada bulmadıkları derecede modern dünyaya uymakta zorluk çekmişlerdir. Birin-

cil ilişkilerin samimi, yakın, basit yönlerini bir müddet ikincil yapıların içinde muhafaza etmek bile mümkün olmaktadır. Bürokrasi ile meşgul olanlar bu yakın ilişkilerin kurumlarda yeniden ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Fakat bir müddet sonra modern toplumun gittikçe bürokratikleşen bütün yönleri insanlarda modernleşmenin dehşetini yaratmaktadır. Tönnies'in tabiriyle *gemeinschaft* ilişkilerinden *gesellschaft* ilişkilerine geçiş modern dünyanın en önemli uyum problemidir. 19. yüzyılda Marx'ı yaratan bu problem, 20. yüzyılda karşımıza Çin kültür ihtilâlini ve dünya öğrenci hareketlerini çıkarmıştır. Max Weber'in bile peşinde dolaşan hayalet, modern hayatın bürokratikleşmesi olmuştur.

Bu kapsayıcı birincil ilişki özleminin ümmet yapısından yeni çıkmış kimseler tarafından duyulmasını yadırgamamak gerekir. Fakat, aydınların modern dünyaya uymasının zorluklarını anlıyorsak, "sokaktaki adam"ın modern dünyaya uymasındaki zorlukları da o ölçüde kabul etmemiz gerekir. Kendisi için imal ettiği dünya görüşü ne kadar "köhne" olursa olsun, bu "bricolage"ın gördüğü bir fonksiyon vardır. Bu fonksiyon bilgisel olduğu kadar ruhsal, kişi dengesiyle ilgili bir fonksiyondur.

Bugün Türkiye'de ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir topluma, halk dini, bir dünya görüşü ve bir kişisel denge yöntemi sağlamaktadır. Zaman zaman hayret ettiğimiz "hurafe"lerin gücü buradan gelmektedir. Modernleştirici görüş, toplum problemlerini salt iktisadî problemler olarak alır ve kısa vadede insanlara insanlıklarını iade edecek olan kişisel denge unsurlarını sağlama yoluna gitmezse bize güdük, eksik ve kendini beğenmiş bir toplum modeli vermekten başka bir şey yapmış olmayacaktır.

Ümidimiz, Türkiye için geçerli olacak sosyal ütopyanın bir temel katında kişi psikolojik dengesinin sağlanmasına özel bir yer ayrılabileceğidir.

Bunu salt psikolojik bir sorun olarak görmek de hatalı olur. Halk tabakasındaki kişi yöntem yolu olarak halk kültürünün ve dininin verdiği imkânları kullanıyorsa bunun pratik bir sebebi vardır. Halk kültürü, bütün "hurafe"leri bir yana, menfaatlerine daha kısa yoldan cevap vermektedir. Okula gitmenin sağlayacağı imkânların kapalı olduğu yerde kişi Kur'an kursu yolunu seçecektir. Seçkinlerinin çok uzak oldukları bir kültürde kişi "halk seçkini", –meselâ Nurcu– olmayı deneyecektir. Doktorun halka yaklaşamadığı hastanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır.

Toplumun sorunları, hiçbir yerde entelektüel seviyede vazedilmiş soyut problemler olarak ortaya çıkmaz. Halk bu sorunları ihtiyaçlarının tatmini olarak görür. Türk aydınları bu hakikatlerden hareket etmedikçe bir taraftan toplumdan uzaklıklarını sürdürecekler, diğer taraftan da sürprizlerle karşılaşmaya devam edeceklerdir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA*

Acton, H. B. *The Illusion of The Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed,* (Londra, Cohen and West, 1955).

Akdağ, Mustafa, *Celalî İsyanları* (1550-1603), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı 144, (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963).

Aksüt, Ali Kemalî, *Koçi Bey Risalesi*, (İstanbul, Vakit, 1939).

Allinsmith, W. ve B. "Religious Affiliation and Politico-Economic Attitude," *Public Opinion Quarterly* 13 (1948), s. 377-389.

Almond, Gabriel, "Political Theory and Political Science", *American Political Science Review* 60 (Dec. 1966), s. 869), s. 869-879.

Almond, A. Gabriel ve Verba, Sidney, *The Civic Culture,* (Princeton, Princeton University Press, 1963).

Allport, Gordon W. Vernon, Philip E. ve Lindzey, Gardner. *A Study of Values,* (3. bas. Boston, Houghton Mifflin, 1960).

Allport, Gordon W. ve Ross, J. Michael, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967).

Allport, Gordon W. "Religion and Prejudice", *Crane Review* 2, (1959), s. 1-10.

Anderson, B. *et at.*, "On Conservative Attitudes", Acta Sociologica 8, (1965), s. 189-204.

Anderson, J. N. D. *Islamic Law in the Modern World,* (New York, New York University Press, 1959).

Apter, David, "Introduction: Ideology and Discontent", *Ideology and Discontent,* (der. David E. Apter, New York, Free Press, 1964).

(*) Buraya konan kaynaklar incelememizde zikredilenlerin yalnız bir kısmını ve eserde zikredilmeyen bazı önemli temel kaynakları kapsamaktadır.

Arnold, Sir Thomas, ve Guillaume, Alfred, *The Legacy of Islam*, (Oxford, Oxford University Press, 1949).

Aron, Raymond, *Les Etapes de la Pensée Sociologique*, (Paris, Gallimard, 1967).

Ateş, Ahmet, "Türk Halk Hikâyelerinde İbni Sinâ", *Türkiyat Mecmuası XI* (1954), s. 33-40.

Ayni, Mehmet Ali, *Türk Ahlâkçıları*, cilt I, (İstanbul, Marifet Bas, 1939).

Bailey, Frank Edgar, *British Policy and Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations* (Cabridge, Mass., Harvard U. Press., 1942).

Banton, Michael (der.), *Anthopological Approaches to the Study of Religion*, (Tavistock Publications, 1966).

Barkan, Ömer Lütfü, "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiatlarının Tespit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar", *Tarih Vesikaları I* (Şubat 1942), s. 326-340.

Barkan, Ömer Lütfü, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fak. Mecmuası* (1949-50), 524-61; (1953-54), 209-37.

Barkan, Ömer Lütfü, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası* (İstanbul, 1953), s. 1-26.

Barthold, W. ve Köprülü, M. Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (2. bas., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1963).

Barnes, S. H. "Ideology and the Organization of Conflict: on the Relationship Between Political Thought and Behavior", *Journal of Politics* 28 (1966), s. 513-530.

Bateson, Gregory, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a Guinea Tribe Drawn From Three Points of View*, (2. bas., Stanford, Stanford University Pross., 1958).

Baykal, Bekir Sıtkı, "Âyanlık Müessesesinin Düzeni Hakkında Belgeler", I (Haz. 1964), *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi* 221 v.d.

Bellah, Robert N. "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (1964), Wolff, Kurt H. (der.), *Essays of Sociology and Philosophy by Emile Durkheim, et. al.* (New York, Harper Torchbooks, 1964).

Bellah, Robert N. "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia", *Journal of Social Issues* 19 (1963), s. 52-60.

Bendix, Reinhard, *Nation-Building and Citizenship: Studies in Our Changing Social Order*, (New York, John Wiley 1964).

Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, Doubleday, 1962).

Bendix, Reinhard, "Social Stratification and the Political Community", *Class, Status and Power* (der. R. Bendix ve M. Lipset, 2. bas., New York, 1966), s. 73-85.

Berelson, B. B. Lazarsfeld, P. F. ve MacPhee, William N. Voting; *A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, (Chicago, University of Chicago Press, 1954).

Bergmann, Gustav, "Ideology", *Ethics* 61 (1951), s. 205-218.

Binder, Leonard, *The Ideological Revolution in The Middle East*, (New York, John Wiley, 1964).

Brehm, J. ve Cohen, A. R. *Explorations in Cognitiv Dissonance*, (New York, John Wiley, 1964).

Burke, K. *The Philosophy of Literary of Form*, (Louisiana State, University Press, 1941).

Burke, K. *The Rhetoric of Religion: Studies in Ideology*, (Boston, Beacon, 1961).

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Form*, (çev. R. Mannheim, New Haven, Yale University Press, 1953-57).

Cezar, Mustafa, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, (İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi, 1965).

Charlesworth, James (der.), *Contemporary Political Analysis*, (New York, Free Press ve Macmillan, 1967).

Chein, I. "The Environment as a Determinant of Behavior", *Journal of Social Psychology* 39, (1954), s. 115-127.

Chevallier, J. J. "Le XVIII'e Siécle et la Naissance des Idéologies", *Res Publica* II (1960), No: 3, s. 194-204.

Clark, Walter, *The Psychology of Religion*, (New York, Macmillan, 1958).

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, (New York, Harper Torchbooks, 1961).

Crick, Bernard, *The American Science of Politics: Its Origins and Conditions*, (Berkeley, University of California Press, 1959).

Culture and Behaviour: Collected Essays of Clyde Cluckhohn, (Free Press of Glencoe, 1962).

Desroche, Henri, *Sociologies Religieuses*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1968).

Délvolvé, Jean, "Auguste Comte et la Religion", *Revue d'Histoire de la Phisophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, yeni seri (V) 1937, s. 343-368.

Divitçioğlu, Sencer, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* (İstanbul, 1967).

Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse* (Paris Alcan 1912).

Easton, David, ve Hess, D. Robert, "The Child's Political World", *Midwest Journal of Political Science* 6, (August 1967), s. 238 v.d.

Easton, David, "Traditional and Behavioral Research in American Political Science", *Administrative Science Quarterly* II, (1957), 110-115.

Easton, David, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, (New York, Knopf, 1953).

Eggan, Fred, "Cultural Drift and Social Change", *Current Anthropology* 4 (1963).

Erikson, Erik H. *Childhood and Society*, (Penguin Books ve Hogarth Press, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1965).

Erikson, Erik H. "The Problem of Ego Identity", *Identity and Anxiety*, s. 37-87, *Journal of The American Psychoanalytic Association* IV, No: 1, (1956), s. 58-121'in yeniden baskısı. Bkz. *Identity and Anxiety*, s. 37-87.

Fallers, L. "Equality, Modernity and Democracy in the New States," *Old Societies and New States* (New York, Free Press, 1963), s. 158-219.

Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*, (New York, Harper and Row, 1957).

Firth, Raymond, "The Study of Values by Social Anthropologist", *Man* 53 (1953), s. 146-153.

Friedrich, Carl J. "The Agricultural Basis of Emotional Nationalism", *Public Opinion Quarterly* I (1937), s. 50-61.

Friedrich, Carl J. *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*, (New York, McGraw-Hill, 1963).

Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, (Garden City, New York Doubleday, 1957).

Gardet, L. *La Cité Musulmane*, (Paris, Vrin, 1954).

Geertz, Clifford, "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthopologist* 59 (1957), *Religion, Culture and Society* – (der. L. Scheider, New York, John Wiley, 1961)'de tekrar basılmıştır.

Gibb, H. A. R. *Mohammedanism*, (New York, The New American Library, 1955).

Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*, (Der. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Routledge ve Kean Paul, 1962).

Gibb, H. A. R. ve Bowen, Harold, *Islamic Society and The West*, Böl. I: Islamic Society in the XVIIIth Century (Londra, Oxford University Press, 1950-1957), II cilt.

Goldschmidt, Walter R. "Values and the Field of Comparative Sociology", *American Sociological Review* 18 (1953), s. 287-293.

Grinaschi, Mario, "Les Guerriers domestiques dans la: Féodalité Turque," *VI Türk Tarih Kongresi* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1967).

Grünebaum, Gustave E. Von, *Unity and the Variety in Muslim Civilization*, (Chicago, University of Chicago Press, 1955).

Grünebaum, Gustave E. Von, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, (Los Angeles, University of California Press, 1963).

Guillaume, Alfred, *Islam*, (Penguin Books, 1954).

Halpern, Manfred, *The Politics of Social Change*, (Princeton, Princeton University Press, 1963).

Harris, Marvin, *The Rise of Antropological Theory*, (New York, Thomas Y. Crowell, 1968).

Hintze, Otto, "Max Weber's Soziologie", *Schollers Jahrbuch* 50 (1926), s. 83-95.

Hallowell, John A. *Main Currents in Modern Political Thought*, (New York, Henry Holt, 1956).

Hollander, Edwin P. ve Hunt, Raymond G. (der.), *Current Perspectives in Social Psychology*, (2. bas., New York, Oxford University Press, 1967).

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (Londra, Oxford University Press, 1962).

Huntington, S. P. "Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review* 51 (1957), s. 454-473.

İnalcık, Halil, "Capital Formation in the Ottoman Empire," *Journal of Economic History* (Aralık 1958).

İnalcık, Halil, "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japon and Turkey* (der. R. E. Ward ve D. Rtstow, Princeton, Princeton University Press, 1964), s. 42-63.

İnalcık, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri," *Reşit Rahmetli Aı at İçin*, (Ankara, 1966).

Jaffa, Henry V. "The Case Against Political Theory," *Journal of Politics* 22, (1958), s. 259-275.

Johnson, Harry M. *Sociology: A Systematic Introduction*, (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960).

Kaplan, Mehmet, "İki Destan ve İki İnsan Tipi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV, (1950-1952), s. 399-417.

Karal, Enver Ziya, "Tanzimat Devri Vesikaları: Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler", *Tarih Vesikaları* I (Haziran 1941), s. 45-65.

Khadduri, Majid, ve Liebesny, Herbert, J. *Law in the Middle East*, (Washington, The Middle East Institute, 1955).

Kirschen, H. B. "The Ideology of American Labor," *Politico* 25 (Sept. 1960), s. 581-595.

Klausner, S. Z. "Social Class and the Self-Concept", *Journal of Social Psychology* 38, (1953).

Kluckhohn, C. "Values and Value-Orientation in the Theory of Action," T. Parsons, E. A. Shils *et. al.*, *Toward a General Theory of Action*, (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1951), s. 388-433.

Kroeber, A. L. ve Kluckhohn, Clyde., Culture: *A Critical Review of Concepts and Definitions*, (New York, Vintage Books, tarihsiz).

Kroeber, A. L. ve Parsons, Talcott, "The Concept of Culture and Social System", *American Sociological Review* 23 (1958), s. 582 v.d.

Kaufman, Arnold S. "The Nature and Function of Political Theory," Journal of Philosophy 51 (1954).

Lane, Robert, *Political Ideology*, (New York, Free Press, 1962).

Langer, S. K. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, (Cambride, Harvard University Press, 1942).

Lapidus, I. M. *Muslim Cities in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967).

Lasswell, Harold, "The Psychology of Hitlerism", *The Political Quarterly* 4 (1933), s. 373-384.

Lasswell, Harold, ve Lerner, Daniel der., *World Revolutionary Elites: Studies in Coercive Ideological Movements,* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1966).

Leach, Edmund R. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure,* (London School of Econ, and Polit Science; Cambridge Mass, Harvard University Press, 1954).

Leites, Nathan, *A Study of Bolshevism,* (New York, 1953).

Lenski, Gerhard E. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life,* (2. bas., Garden City, N. Y. Doubleday, 1963).

Leslie, Charles (der.), *Anthropology of Folk Religion,* (New York, Vintage Books, 1960).

Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage,* (Paris, Plon, 1962).

Levinson, Daniel J. "Role, Personality and Social Structure in the Organizational Setting", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58, (1951)'den Sidney H. Arowson, *Life in Society: Introductory Readings in Sociology,* (Chicago, Scott-Foresman, 1965)'de yeniden basılmıştır.

Lewis, B. "Sone Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica* IX (Paris, 1958), s. 111-27.

Lewis, B. "The Islamic Guilds", *Economic History Review* 8, (1937), s. 20-37.

Lienhardt, R. Godfrey, "Religion" *Man, Culture and Society,* (der. Harry L. Shapiro, New York, Galaxy Books, 1960), s. 310-329.

Linton, Ralpy, *The Tree of Culture,* (New York, Alfred Knopf, 1955).

Lipset, Seymaur Martin, *Political Man: The Social Bases of Politics* (New York, Doubleday, 1960).

Loekwood, T. D. "A Study of French Socialist Ideology", *Review of Politics,* (Apr. 1959), 402-416.

Lukacs, Georg, *Histoire et Conscience de Classe,* (çev. K. Axelos ve J. Bois, Paris, Les Editions de Minuit, 1960).

Manis, M. "Social Interaction and the Self Concept", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 51, (1955), s. 362-370.

Mc. Clelland, David, "National Character and Economic Growth in Turkey and İran", *Communications and Political Development,* (der. Lucian Pye, Princeton, Princeton University Press, 1963).

Mackenzie, W. J. M. *Politics and Social Change,* (Penguin Books, 1967).

Martindale, Don, *The Nature and Types of Sociological Theory,* (Londra, Routledge, 1961).

Mattossian, Mary, "Ideologies of Delayed Industrialization: Some Tensions and Ambiguities", *Economic Development and Cultural Change* IV, (April, 1958), s. 217-28.

Mead, George H. *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Behaviorist,* (der. Charles W. Morris, Chicago, The University of Chicago Press, 1934).

Meekel, H. S. *The Economy of A Modern Teton Dakota Community* (Yale University Publications in Anthropology, No: 6, New Haven, Yale University Press, 1956).

Merton, R. K. *Social Theory and Social Structure,* (2. bas., Glencoe, Free Press, 1957).

Miller, Daniel R. "Personality and Social Interaction", *Studying Personality Cross-Culturally,* (Bert Kaplan der., Evanston, III., Row Peterson and Co. 1961).

Moore, Barrington Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy,* (Londra, Allen Lane, The Penguin Press, 1967).

Murdock, George P. "Changing Emphases on Social Structure", *Southwestern Journal of Anthropology* II, (1955).

Nahirny, V. C. "Some Observations on Ideological Groups", *American Sociological Review* 67, (Jan. 1962), 397-405.

Neumann, Franz, *The Democratic and the Authoritarian State Essays in Political and Legal Theory,* (The Free Press, Glencoe, III., ve Falcon's Wing Press, 1957).

Nesin, Aziz, *Böyle Gelmiş, Böyle Gitmez* I. cilt (İstanbul, Düşün Yayınevi, 1963).

Niewenheuzje, C. A. O. van. "The Ummah – An Analytic Approach", *Studia Islamica* X (1959), s. 5-22.

Nisbet, R. "Kinship and Political Power in First Century Rome," *Sociology and History* (der. J. Cahman ve A. Boskoff, New York, 1964).

O'Dea, Thomas F. *The Sociology of Religion,* (Perentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966).

Odegard, Peter H. (der.), *Religion and Politics,* (Rutgers University, 1960).

Otto, Rudolph, *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Nonrational Factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational,* (2. bas. Londra, Oxford University Press, 1950).

Parsons, Talcott, "Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology", *Psychiatry* XXI, (1958), *Personality and Social Systems,* (der. Neil J. Neil J. Smelser ve William T. Smelser, New York, John Wiley, s. 33-54, 1963)'de tekrar basılmıştır.

Parsons, Talcott, *Structure and Process in Modern Societies,* (The Free Press of Glencoe, 1963).

Parsons, Talcott, *The Social System,* (The Free Press of Glencoe, 1951).

Parsons, Talcott, "An Outline of the Social System" *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory,* (New York, The Free Press, Glencoe, 1965), s. 30-79.

Parsons, Talcott, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Journal of the History of Ideas* 5 (April, 1944), s. 176-190.

Parsons, Talcott, ve Shils, E. *Toward A General Theory of Action,* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951).

Plamenatz, J. "The Communist Ideology", *Political Quarterly* 22 (Jan.-March 1951), s. 16-26.

Popper, K. R. *The Poverty of Historicism*, (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961).

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*, (New York, Free Press, 1965).

Ranney, Austin (der.), *Essays on the Behavioral Study of Politics* (Urbana, University of Illinois Press, 1962).

Rommetveit, Ragner, *Social Norms and Roles: Explorations into the Psychology of Enduring Social Pressures with Empirical Contributions from Inquiries into Religious Attitudes and Sex Roles of Adolescents in Western Norway*, (Oslo: Akademik Forlag, Mineapolis, University of Minesota Press, 1955).

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1958).

Runciman, W. G. *Social Science and Political Theory* (Cambridge, C. University Press, 1963).

Sabine, G. H. "What is Political Theory?", *Journal of Politics* I, (1939), s. 81-86.

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*, (New York, Henry Holt, 1950).

Safran, Nadav, *Egypt in Search of Political Community*, (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1961).

Sarton, George, "Auguste Comte: Historian of Science", *Osiris X*, (1952), s. 328-357.

Secord, Paul F. ve Backman, Carl W. *Social Psychology*, (New York, Mc. Graw-Hill, 1964).

Schoenberger, Robert A. "Conservatism, Personality and Political Extremism", *American Political Science Review* LXII, (1968), s. 868-877.

Schurmann, Franz, *Ideology and Organization in Communist Chine*, (Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1966).

Sibley, Mulford Q. "The Place of Classical Political Theory in the Study of Politics: The Legitimate Spell of Plato", *Approaches to the Study of Polities*, (der. Roland Young, Evanston, Illinois, Nortwestern University Press, 1958), s. 125-147.

Singer, Erwin, "Identity vs. Identification," *Review of Existential Psychology and Psychiatry* V (Spring 1965), s. 160-175.

Shaw, Stanford, "The Origins of Ottoman Military Reform," *Journal of Modern History* 37 (1965).

Sherif, Muzaffer, ve Cantril, Hadley, *The Psychology of Ego-Involvements, Social Attitudes and Identifications*, (New York, Wiley, 1947).

Slater, Philip E, *Microcosm*, (New York, Wiley, 1947).

Slater, Philip E, *Microcosm*, (New York, Wiley, 1966).

Smelser, Neil ve Smelser, William T. (der.), *Personality and Social Systems*, (New York, John Wiley, 1963).

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, (New York, The New American Library, 1959).

Spiro, Melford, "Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy", *Psychiatry* 14 (Feb. 1951)'den *Sociocultural Foundations of Persona-*

lity, (der. Albert Ullman Boston, Houghton Mifflin, 1965), s. 186-211'de yeniden basılmıştır.

Stein, Maurice R., Vidich, Arthur J. ve White, David Manning (der.), *Identity and Anxiety, Survival of the Person in Mass Society*, (The Press of Glencoe, 1960).

Stouffer, S. ve Toby, J. "Role Conflict and Personality", *American Journal of Sociology* 56 (1951), s. 395-406.

Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? and other Studies*, (New York, Free Press, 1959).

Sutton, F. X. Harris, S. S. Kayser, C. ve Tobin, J. *The American Business Creed*, (Cambridge, Mass., 1956).

Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle (İstanbul, Maarif Matbaası, 1940).

Toch, Hans, *The Social Psychology of Social Movements*, (Londra, Methuen 1946).

Tocqueville, Aléxis de, *De La Démocratie en Amerique*, (Giriş Harold J. Laski, Paris, Gallimard, 1961), II cilt.

Ullman, Albert (der.), *Sociocultural Foundations of Personality* (Boston, Houghton-Mifflin, 1959).

Vâlâ, Nurettin, (Vâ-Nû), *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, (İstanbul, Remzi, 1965).

Vernon, Glenn M. *Sociology of Religion*, (New York, McGraw-Hill, 1962).

Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, (Chicago, University of Chicago Press, 1944).

Watt, W. Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961).

Weber, Max, "Die Objektivit%ot", "Sozialwissenschlaftlicher Erkenntnis", Max Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen Politik*, (Stuttgart, Alfred Kröner Verlad, 1964), s. 186-262.

Weber, Max, "Über Einige Kategorien der Verstehenden Soziologie", *Ibid.*, s. 97-150.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, (Londra, Mathuen, 1922).

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, (çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, The Free Press of Glencoe, 1947).

White, Leslie, *The Evolution of Culture*, (New York, Mac. Graw-Hill, 1959).

Wiseman, H. V. *Political Systems, Some Sociological Approaches*, (Londra, Routledge an Kegan Paul, 1966).

Wittek, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra, Luzac, 1958).

Wolff, Kurt H. (der.), *Essays of Sociology and Philosophy by Emile Durkheim, et. al.* (New York, Harper Torchbooks, 1964).

Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*, (Londra, 1957).

Zantner, Busch, "Zur Kenntnis der Osmanischen Staat", *Geographische Zaitschrift* (1932), s. 1-13.

DİZİN

Türkiye'de düşünce tarihi, din ve siyaset sosyolojisine yaptığı önemli katkılar nedeniyle düşünce hayatımızın önde gelen isimleri[illegible]ri olan Şerif Mardi[illegible] lumumuzda yüz yılı aşkın bir süredir gündemde kalan din, modernleşme, Batılılaşma gibi olguları hem resmî yorumun hem de yerleşik muhalif söylemlerin dışında kalarak, toplumsal zemin ve arka planlarıyla birlikte inceler. Mardin'in pozitivist Batı düşüncesinin Türkiye'de egemen görüşle birleşerek biçimlendirdiği "kabul edilmiş" eğilim ve yönteme kapılmayışı, toplumsal değişim dinamiklerini genelgeçer kalıplara sokmayışı, resmî ideoloji ve Kemalist söylemin etkilerinden uzak kalışı, onu "Cumhuriyet aydınları"nın önemli bir kesiminden kalın çizgilerle ayırır ve bütün eserlerini toplumbilim dünyamızda ayrıcalıklı bir yere koymayı gerektirir.

Din ve İdeoloji

Şerif Mardin bu çalışmasında Türk toplumunda dinin rolünü farklı araştırma ve analiz yöntemleriyle inceliyor. İslâm dininin Türkiye'deki tarihî gelişimini ve sosyal yapıya etkilerini ele alıyor. Dinin, halkın dünya görüşünü belirleme süreçleri ve kurumlaşmasının yanısıra, siyasî ve iktisadî davranış biçimlerini de konu ediyor.





